JUCAR UNIVERSIDAD

Georges Balandier

MODERNIDAD Y PODER

El desvío antropológico

GEORGES BALANDIER

MODERNIDAD Y PODER

El desvío antropológico

Serie Antropología

JÚCAR UNIVERSIDAD

Título original: *Le détour. Pouvoir et modernité*
Traducción: *José Ángel Alcalde*
Cubierta: *J. M. Domínguez*
Primera edición: *septiembre, 1988*

© Librairie Arthème Fayard, 1985
© de esta edición, EDICIONES JÚCAR, 1988
Fdez. de los Ríos, 20. 28015 Madrid. Alto Atocha, 7. Gijón
ISBN: 84-334-7015-9
Depósito legal: B. 33.468 - 1988
Compuesto en Fernández Ciudad, S. L. Catalina Suárez, 19 (Madrid)
Impreso en Romanyà/Valls. Verdaguer, 1. Capellades (Barcelona)
Printed in Spain

SUMARIO

Introducción 9

PRIMERA PARTE

PARA VER EL PODER

1. *El cuerpo con «cuerpo político»* 23

La metáfora 24
Lo imaginario de la institución 30
El cuerpo soberano en otras partes 36
El cuerpo con cuerpo 48

2. *Lo sexual y los social* 61

Naturaleza y cultura 61
Ley y transgresión 65
Sexo y poder 71
Fuera del sexo 77

3. *El poder en otras partes* 91

El interrogante 91
La proliferación simbólica 94
La ambivalencia 100
Las palabras 104
La teatrocracia 107
El derecho y el revés 108
El inventario 114

4. *La astucia, tentativa de exploración* 119

Los referentes 119
La astucia oculta 123
La astucia en el poder 126
La astucia en la modernidad 133

SEGUNDA PARTE

PARA CAPTAR LA MODERNIDAD

5. *La modernidad en todos sus estados* 141

La modernidad por hallar 142
Cómo tratar de la modernidad 152
La modernidad vista desde dentro y desde fuera 178
Algunas exploraciones antropológicas de la modernidad. 194

6. *Lo imaginario en la modernidad* 235

La desorientación de lo imaginario 235
Lo imaginario del espacio 243
La imaginación domiciliaria 252
La imaginación del tiempo 259
Los signos, los objetos, las máquinas 266
El hombre fabricado 272
Juegos y engranajes de lo imaginario 280

La avanzada 285

A la memoria de André Balandier, mi padre.

INTRODUCCION

Este tiempo no resulta fácilmente identificable; a primera vista, aparece vacío. Parece ser el de los ocultamientos, de las desapariciones, de las formas en vías de hacerse, pero todavía inestables. El sentido común afirma que nada es como antes, aunque no se sabe situar ese antes en el pasado; carece de referentes y descubre sobre todo las razones de la incertidumbre. La crisis sustituye a la explicación y al juicio —lo que por lo demás ha sido su significación primera—; trastorna, revela las transformaciones que han sido enmascaradas durante largo tiempo y amenaza destruyendo. Ofrece la comodidad para designar aquello que es indefinible, al remitirnos a las interpretaciones heredadas, y no renovadas bajo la presión de lo actual. La vida cotidiana funciona según el régimen de la sorpresa, está desorientada o, como mínimo, desconcertada. Y, sin embargo, la genealogía del pensamiento occidental desde la Ilustración manifiesta, a la vez, la afirmación y la negación, la penetración conquistadora y la crítica desoladora. La iniciativa le es restituida al hombre, que se torna artesano del progreso, nunca más sujeto de destino. Las ciencias, las técnicas, la democracia, el socialismo, la expansión civilizadora (la de la racionalidad) y el comercio (en su acepción más genérica) dibujan los nuevos horizontes. Este recorrido está jalonado de muertes efectivas o proclamadas; la de la representación teológica del orden del mundo y del orden de los hombres, de Dios, del hombre en tanto referente privilegiado y persistente en su diversidad y, para terminar, la del sentido.

Hoy, las promesas no están garantizadas, aunque los aciertos científicos y técnicos multipliquen rápidamente las conquistas materiales de la vida, de lo social, reducido a la comunicación y a la información aunque nazcan mesianismos por obra de la tecnoimaginación. Esto, también harto significativo, es una suerte de aban-

dono taciturno al encanto de las ruinas, como hace poco, cuando los románticos esperaban que se desencadenasen las «tempestades deseadas». Pero las ruinas son menos monumentales que sociales, societarias, institucionales. Todos los discursos, tanto los más comunes como los más doctos, se sitúan en un tiempo final, de conclusiones: fin de una época, de una civilización, de una ideología dominante —la del progreso—. Los recuentos más minuciosos dan la impresión fascinante de un tiempo que se ha vuelto necrológico, inagotable en su cuenta de desapariciones. En el espacio de dos decenios, la lista se alarga y permanece abierta, habiéndose proclamado el fin de los campesinos y de las aldeas, el fin de la familia, el de los grupos (desdibujados por las relaciones en red) y el de las clases sociales, el fin de lo político, el fin de lo escrito (muerte de la Galaxia Gutemberg), el fin de los códigos sociales transmitidos en largos períodos (como ellos gobernando el cuerpo y lo sexual), el de los valores y las creencias, y el del individuo en tanto que sujeto portador de libertad. Y como último fin en la serie de fines, se anuncia el de lo real, que se considera envilecido por la imagen y la charla mediáticas; y luego, abolido por efecto de las numerosas simulaciones. No parece tener ningún sentido pensar lo que hoy es. Esto es pues, el vacío, la ausencia; la metáfora de la mutación sirve para designar ese momento en que las normas se ocultan sin que otras hayan podido aún reemplazarlas e imponer su propia evidencia. Epoca de la transición acelerada, si no súbita y totalmente imprevisible, durante la cual todo se muestra bajo el aspecto del movimiento, de la descomposición y la recomposición aleatorias, de la desaparición y de la irrupción continuas de lo inédito.

Esta es una de las fases históricas que aclaran —pero sin poder esgrimir argumentos— la comparación con los períodos de interregno en numerosas realezas de la tradición estudiadas por los antropólogos. Entre la muerte del soberano y el advenimiento de su sucesor se sitúa un tiempo de «vacancia» más o menos largo. Todo parece entonces deshacerse, y se deshace, efectivamente: las jerarquías, el derecho y la justicia, la salvaguarda de las personas y los bienes; la coacción de los valores y las buenas costumbres no operan ya. Es el retorno a una forma de caos colectivamente puesto en escena e interpretado en forma de drama. El orden se restablece rigurosamente con la eclosión del nuevo soberano, que inaugura su reinado restaurando todas las formas. Las fases histó-

ricas durante las que se efectúa una gran y total transformación, engendran también un tiempo de «vacancia» (de ocultamiento), crean el desorden antes de reconstituir, pero, la diferencia esencial es que ellas tienden a otra producción de la sociedad y de su cultura, no a una reproducción que pudiera reforzar al máximo lo que había anteriormente. En este caso, el fin de la obra permanece inédito; en el otro, en cambio, se lo sabe casi por anticipado. Es, como siempre, el debate entre el orden y el desorden lo que está en juego. Los media le prestan en adelante su espacio escénico, los temores y las pasiones sus expresiones banales y las condiciones de su explotación política, y las ciencias sus posibilidades de acreditar el azar de una vertiente organizadora, el no-equilibrio de una capacidad generadora de coherencia, las fluctuaciones y las turbulencias de los medios de producir (paradójicamente) organización. En las circunstancias actuales, el desorden bajo sus diversas figuras (la violencia, la economía de crisis, la degradación de las instituciones y poderes, la confusión de las cotidianidades, la usura rápida de los saberes y las competencias) se hace habitual. Lo que hace una veintena de años parecía ser fruto de una acción perturbadora se impone ahora por su duración como un nuevo estado de cosas; *parece, con el movimiento y la agitación, participar de la naturaleza de las realidades sociales contemporáneas. Y, esto tanto más cuanto que las generaciones jóvenes viven en una sociedad cuya cohesión* parece *haberse roto, sin que se disponga de otras referencias vividas.*

La comparación esbozada conduce a una última constatación: la situación de «vacancia» resultante del ocultamiento del poder tradicional parecía caracterizarse por un desorden provocado, instituido, una suerte de drama nacional ritualizado a fin de reavivar el deseo de orden y de transmitir al nuevo soberano un Estado que hubiera reencontrado imaginariamente su fuerza primera. Durante la fase histórica de transición (de mutación, según la calificación metafórica ya común), el desorden no está generado bajo control; es el resultado de las transformaciones añadidas y en interacción, presentes y en devenir. Este período de «vacancia», el de la modernidad actual, produce unos efectos contradictorios; favorece el desplazamiento a los extremos. Por un lado, al igual que la situación precedente, hace aparecer —reforzándolo en razón misma de su duración— el deseo de orden. La trama política de los prometedores y promotores de un orden renovado, simple y duro,

recibe su impulso de esta espera. Por otra parte, y a la inversa, se quiere ver en acción una lógica positiva del desorden; lo que se expresa radicalmente mediante la afirmación de que la crisis debe ser llevada a su punto más crítico, reproduciéndose y desenvolviéndose; las revoluciones culturales, las subversiones y las violencias sociales se legitiman así. En sus expresiones temperadas, esta lógica toma la forma del espontaneísmo (dejar hacer al imprevisto) y del creativismo (dejar hacer a la imaginación); incitando entonces a captar la energía producida por el desorden a fin de convertirlo en algo positivo.

Tratar de la fase histórica presente es, necesariamente, tratar del estado actual de la política y del poder. No hay uno sin otro; es evidente, ya que el poder político es siempre la «manifestación» de la sociedad en un tiempo, en un momento de su historia particular; cada uno de estos tres aspectos explica según su propio modo, los otros dos. El estatuto del político en este período de modernidad parece cada vez más incierto; no es ya reconocido como resultante del decreto de los dioses, y mucho menos como producto de una necesidad histórica portadora de progreso; se aprehende bajo los aspectos de lo aleatorio (lo configurarán las circunstancias y una parte de azar) y de lo contradictorio. Ello tiende a polarizar las interpretaciones. La visión, que yo diría orwelliana, reconoce un hundimiento continuo del poder apoyado sobre una racionalidad generalizada, impuesto en todos los lugares de la existencia colectiva e individual, y servido por máquinas y manipulaciones que contribuyen al desenvolvimiento de la organización bajo todas sus formas. La realización del totalitarismo sería así el por-venir del político. El estado no estaría condenado a los ocultamientos, sino al contrario, su modernidad misma le permitiría regularlo todo técnicamente, no dejar nada al imprevisto y reducir el margen dejado a lo empírico. Dispondría de un control absoluto, omnipresente, panóptico; crearía la impresión de un poder anónimo o indesignable, y sus súbditos cambiarían su libertad por la seguridad obtenida de un orden sin sorpresas. No desaparecería más que por efecto de la ilusión, la astucia política suprema transformaría en ausencia engañosa una presencia total. La visión inversa, más conformada por los hechos que por las anticipaciones y las ficciones demostrativas, es la de la desaparición efectiva. Se define por unas constantes, o más bien por las aserciones que la conforman. Se trata del fin de lo político en

provecho de la gestión dispersa de los hombres y de la administración múltiple de las cosas o, en otra versión, dando ventaja a lo social convirtiéndose en un medio (mal identificado) capaz de absorberlo todo. Es el fin de los sistemas representativos, o, por lo menos, la crisis de la representación: el político no representa ya más que a sí mismo, no habla más que por sí mismo; los representados no se estiman ya como tales, no están ya implicados por la adhesión, sino por la emoción (y sus variaciones) y por las creencias, sometidas a los efectos especiales producidos por medio de las nuevas técnicas. Es el advenimiento del poder como espectáculo y simulación; manera indirecta de anunciar su fin como realidad. La edad de los media impone el poder permanente de las imágenes, y, por tanto, la constricción de formar sobre ellas el poder; pero la continuidad de lo espectacular banaliza, borra la distancia y la separación, sin las cuales la política no tiene espacio propio; reemplaza el secreto (una de las fuerzas del gobernante) por el ruido. El juego de las complicidades inconfesables haría que los súbditos se acomodasen a la teatrocracia absoluta, acordando más interés a los cambios de programa que a los programas de puesta en marcha del cambio social. La representación sería un espectáculo, el poder no se mantendría más que simulando, y satisfaciéndose con un simulacro de ciudadanía. Esta visión que he mencionado de la desaparición efectiva es, actualmente, la más difundida.

Los debates y las proclamas contribuyen, poco o mucho, a acreditarlo. La crítica de la política práctica designa un espacio del poder en el que éste no sería ya más que su parodia, un espacio vaciado donde no subsistirían más que simulacros. Los sondeos repetidos y sus comentarios manifiestan la fragilidad del crédito dado a las figuras dominantes, las fluctuaciones, resultado de atragantamientos y desamores; y las consultas electorales pueden degradarse de tal modo que las elecciones se vuelvan ensayos «para ver». Lo que es más grave, el aparato político es, a veces, considerado idéntico a las máquinas inútiles que no funcionan más que por la estética de su funcionamiento. Es un período de total transformación, cuando todo es puesto en movimiento, el poder político debe negociar con la incertidumbre, afrontar situaciones en que el control se le escapa; evidentemente, no hay posibilidad de salida y sus fracasos ocultan o devalúan los resultados de su acción; el poder parece ausente, o débil en su agitación, según la coyuntura.

Dos tentaciones extremadas y opuestas son reveladoras de esta situación en busca de salida: una pretende juntar este tiempo y sus turbulencias reduciendo al máximo la intervención del poder político, dejando hacer a la iniciativa y la competencia —es el «menos Estado», el difuminamiento progresivo de éste por sí mismo; la otra quiere, sin decirlo, parar el curso del tiempo o, mejor, remontarlo con el fin de restituir al poder una presencia y una fuerza incontestables— es el retorno al Estado puro y duro, hacedor de orden y restaurador de verdades simples. Entre los dos, los sujetos fluctúan, la errancia política revela su indecisión; los indecisos aumentan en número cuando no se desinteresan hasta el punto de marcar al político con la señal del descrédito.

El paisaje está nublado, agitado; sus puntos de referencia son inciertos. Las apariencias ocultan aquello que sería necesario ver. No hay más que una regla en tal circunstancia, tomar distancias, colocarse fuera de la confusión que es estado de hecho y estado de discurso. El desvío antropológico nos da los medios, conduce a analizar, dentro de la gran diversidad de formas que la realizan, lo que constituye la política. La muestra indisociable *de toda existencia social, desde la más simple a la más compleja; si el Estado no es más que una de las figuras de la institución del poder, si la sociedad, en ciertos casos, parece obrar contra el Estado por recelo permanente, no es menos cierto que la política se manifieste por todas partes en acción. Su actual perduración, en la modernidad, dígase lo que se diga de su fin, o de su supervivencia como ilusión, resulta algo sorprendente. Las sociedades antropológicas, en razón misma de su diferencia y de la diversidad que la expresa, desempeñan el papel de un revelador, hacen aparecer aquello que comparten, lo que les es común y subyacente dentro de la diferencia y la diversidad. Dan acceso a unos hechos de carácter general. Mediante ellas, el poder se deja notar fuera de los límites que parecen definir su espacio propio; se muestra* omnipresente; *actúa sobre (confiriendo una forma) y para (constituyéndolas en operadores sociales y políticos) las componentes del hombre, de la sociedad y de la cultura, comenzando por el cuerpo y lo sexual, que han sido sin duda sus primeros materiales. Mediante ellas, la política se revela como* productora de efectos, *que no son solamente los resultantes de las decisiones concernientes a la conducción de los asuntos públicos. El efecto de transfiguración, que hace una necesidad de la transfiguración del gobernante supremo,*

no es el menor. El político no es solamente la expresión oficial de la sociedad, es también su expresión idealizada. El la representa, pero manifestando cualidades que ésta no posee plenamente, aunque sólo sea la de una unidad consumada y sobreimpuesta a todos los estratos sociales portadores de antagonismos. Representa, pero diferenciándose esencialmente, manteniéndose separado, accediendo a una existencia que remite a lo simbólico y a lo imaginario. El político es generador de efectos de orden y seguridad; debe imponerse sin que la sola coerción y la sola explicación de su conducta basten; recurre para este fin a los medios de lo espectacular, a las imágenes capaces de reforzar la adhesión y poner en movimiento a los súbditos. La constricción teatrocrática se impone en todas sus formas, en todos los regímenes y en todos los tiempos. La modernidad actual, como cada período de gran transformación, pone a prueba al poder político, hace aparecer lo que conlleva de caduco, desnuda lo que constituye su fundamento, su base. Antes de proclamarlo muerto o vivo, es preciso partir de esta constante. Las nuevas condiciones técnicas y culturales, en sentido amplio, revolucionan los dispositivos básicos para su funcionamiento, mientras el movimiento general de la sociedad toma posición ante lo más aleatorio. Se trata menos de una desaparición que de un cambio de régimen (o de era) en cuanto a la naturaleza de los medios y en cuanto a las actuaciones generadoras de efectos de orden; no está consumado, está en vías de hacerse, mediante el acceso a los nuevos recursos en materia tecnológica, de lo simbólico e imaginario políticos. Esta es una hipótesis plausible. La organización de este libro se inspira en ella; muestra, principalmente practicando el desvío antropológico, aspectos generales del poder, para después conducirnos a una presentación de la modernidad y de su imaginario, de la que el poder es ahora indisociable. Se manifiestan aquí sus características más duraderas antes de proceder al inventario de aquello que es hoy factor de movimiento, de fragmentación y de incertidumbre.

Interrogar a la modernidad es también interrogar indirectamente *al poder, ya que sus defensores se ofrecen tomarla a su cargo, mientras que sus contestatarios la recusan por engañosa, despersonalizante y provocadora de servidumbre bajo la dirección de la «inteligencia experta». En el mejor de los casos, según las interpretaciones medias, la acción política produce una verdadera revolución cuando intenta domesticar, reprimir los múltiples cam-*

bios que se operan actualmente y no transformar el mundo. Pero esta proposición comporta un paso previo: la identificación de las nuevas configuraciones y su interpretación, ya que su gobierno a ciegas (o con vista, si se prefiere) no es uno (o no es más que un mal menor). Toda la dificultad está en esto: la modernidad no se deja captar fácilmente. Está en su naturaleza. Es esencialmente movimiento, movilidad generalizada; evidencia mejor aquello que se ha hecho imposible, pero que abre vía a numerosos posibles; se enfrenta a unos futuros mal definidos y poco previsibles: ningún referente de la tradición puede garantizar la elección de los correctos puesto que opera continuamente rupturas, y ningún saber científicamente fundado puede discriminarlas, ya que ella misma refuerza por su propia acción los factores de indeterminación. Una respuesta racional, o simplemente razonable, consiste en tratar los universos sociales donde ella actúa como «sociedades de bifurcaciones»; la elección de los posibles se hace sucesiva y progresivamente, de forma que el recorrido es de encrucijada a encrucijada a fin de llegar a término. La respuesta pasional provoca un desdoblamiento, una partición que implica otro desplazamiento a los extremos —de un lado, el pesimismo radical anunciador de catástrofes y de la autodestrucción: el futuro no tiene porvenir; por otra, el optimismo absoluto bajo su aspecto de mesianismo científico-tecnológico: mañana todo (o mucho) será posible para el bien de la gran mayoría—. La modernidad es el movimiento más la incertidumbre; definición frágil, ya que se dirige a aquello, que huyendo, escapa a todo dominio conceptual; definición que tiene una simple función de llamada a lo esencial. La modernidad es lo móvil, la deconstrucción y la reconstrucción, la desaparición y la nueva aportación, el desorden de la creación y el orden de las cosas todavía en su lugar. Trastorna, al mismo tiempo que la relación con los objetos, los instrumentos, y los hombres, los sistemas de valores y los puntos de referencia, los códigos y los dispositivos inconscientes que regulan la cotidianeidad. Banaliza la irrupción de lo nuevo, engendra continuamente situaciones mal definidas y, por tanto, poco controlables. Lo que la asocia a los estados de crisis, a la amenaza y al malestar; y la cuestión del sentido de lo que advierte se impone tanto al individuo como al colectivo. Parece ser una entidad que actúa a la imagen del genio maligno y perturbador cuyas hazañas cuentan las mitologías; mezcla las categorías, traspasa los límites, desconcierta suscitando situacio-

nes imprevistas, engendra desorden dando rienda suelta a una libertad a la vez destructiva y creadora. Es preciso entender que la modernidad, por su movimiento mismo, por las incertidumbres y problemas que resulta, conduce a una interrogación más crítica (o más escéptica) del político: éste debe responder de la pertinencia de sus «respuestas», es cuestionado en cada una de las circunstancias generadoras de problemas de lenta solución, es, de forma contradictoria, a la vez infravalorado y llamado a intervenir en muchos frentes. La modernidad es la apertura de todos los espacios individuales y sociales a lo nuevo, a eso que se realiza mediante la progresión acelerada de las ciencias y las técnicas, a los lenguajes requeridos por los saberes y el saber-hacer más recientes, a un régimen de lo imaginario nutrido de imágenes hasta ahora desconocidas, a las experiencias alternativas personales y colectivas. Porque tiene una parte ligada a lo inédito (y lo desconocido), su tiempo ha sido comparado con el tiempo de las exploraciones y de las avanzadillas pioneras. Es conquista. Termina por aparecer como invasora de lo Otro y de su mundo absolutamente extraño durante el período de las operaciones coloniales. Más allá de un umbral de gran transformación, perturba, amenaza a la familiaridad tranquilizadora de las apariencias, engendra una realidad tan diferente que la realidad conocida parece borrosa; es un choque: frente a ella, las referencias se vuelven imprecisas y la lógica común se trastrueca. Otra metáfora coloca a los hombres de la modernidad en situación de pioneros, pero de una especie nueva; no tienen ya que dominar un espacio abierto a su expansión, sino un tiempo venidero que se ha vuelto confuso por efecto de todas sus empresas. El sentido común expresa esto más serenamente, expresa la constatación de que «ya no se entiende nada». Lo que tiene una incidencia de naturaleza política. Una sociedad y una cultura que se vuelven en cierto modo extrañas a sí mismas provocan la expectativa de un poder de otro tipo, capaz de ser más acorde con el nuevo estado de cosas, a fin de explorar las potencialidades y comenzar a controlarlo; lo que debilita el poder político a los ojos de las generaciones más activas, es el quedar asociado a las formas de una época agitada; lo que lo debilita de por sí es no reconocer la necesidad de mostrarse y de funcionar de otra manera.

La modernidad inquieta y fascina. No es inteligible si no se traspasan sus apariencias; el presente es siempre lo que se mira con

dificultad, y ella acusa esta dificultad. La crisis que se le imputa es, ante todo, una crisis de interpretación, los sistemas teóricos disponibles (los «grandes discursos», han dicho) son usados o recusados, la retórica modernista maquilla la ignorancia o la incapacidad y contribuye poco a un desvelamiento. Es preciso trazar otros itinerarios, emprender la exploración del «continente modernidad» e inventar la cartografía resultante de este (re)conocimiento. El avance hacia lo desconocido debe ser iluminado; empezando por un desvío que echa mano de las disciplinas que puedan contribuir a ello. Es el caso de la historia, convertida en pasión contemporánea muy reveladora, que busca la llave de las modernidades anteriores, de los períodos durante los que se han producido giros, provocando trastornos sociales —tanto internos como de cara al exterior—, de la cultura y de los espíritus. A la inversa, el de la ficción anticipadora que prospecciona imaginariamente el futuro, y proyecta allá formas ya existentes, particularmente las resultantes de la pujanza técnica y de los nuevos poderes, con el fin de mostrar los desarrollos y los efectos venideros. Pero éstos no son más que desvíos en el interior de un mismo universo, el nuestro, extrayendo lecciones del pasado o inventando simulaciones que nos hacen presente lo que podría ocurrir. El verdadero camino es el que lleva a cabo la antropología, única aportación a la inteligibilidad de los grupos sociales y culturales «otros», durante tanto tiempo ignorados o desconocidos, única preparación para un basculamiento cognoscitivo que permita una comprensión a la vez desde dentro (el antropólogo se identifica con el fin de conocer) y desde fuera (el antropólogo ve en función de una experiencia extraña). Es la práctica de esta doble mirada la que orienta el camino de este libro, que define una aprehensión diferente (exploradora) de la modernidad y del poder. Está escrito, ante todo, a partir del exterior, desde un lugar distinto que modifica el modo de conocer.

El recurso antropológico comienza a operar de manera espontánea, o salvaje, cuando es preciso designar los aspectos actuales de la sociedad o de la cultura sobre los que los lenguajes comunes casi no tienen garra, ya se trate de llamar tribalización a ciertas fragmentaciones de lo social, de manifestar el pujante retorno a la oralidad y a la iconicidad con la expansión de los media, de divulgar el universo cultural informático tan desconcertante como el estudiado por los etnólogos, o de interpretar los productos del ima-

ginario contemporáneo de la misma forma que los mitos recibidos de una tradición. La antropología, trivializada, está en vía de degradarse en comodidad léxica o retórica; cuando ella debe ser, repatriada, una guía competente de exploraciones llevadas a cabo en el seno de la modernidad. Esta última, por sus movimientos, hace aparecer lo desconocido; crea un exotismo interior, *no siendo ya lo «extraño» (exótikos), recibido del exterior, de espacios culturales diferentes, sino compuesto de elementos ya presentes y llegados de alguna forma del futuro próximo y generador de lo inédito. El tiempo venidero, más que el espacio, impone el descubrimiento de nuevos territorios de lo social y cultural, desconcertantes y no tanto, o mal identificados. Hace años que identifiqué esos lugares procedentes de la modernidad, que emergen como tierras ignotas. Su reconocimiento y conocimiento es una tarea propiamente antropológica: la que consiste en volver inteligible lo que no remite a lo conocido y a los sistemas de interpretación comúnmente utilizados. Es otra justificación más entre aquellas que se dan aquí, en el curso de la argumentación. La antropología recuerda que la modernidad no destroza todo aquello que le es anterior, que produce rupturas y manifiesta imposibilidades, pero no llega jamás a eliminar aquello que el pasado ha almacenado o memorizado, en el sentido informático de la expresión. Se la ha calificado de «tradición de lo nuevo»; sería más exacto decir que la tradición prosigue su trabajo, en inter-acción con ella y en todos los campos por donde conduce sus empresas. El postmodernismo utiliza, por otra parte, las reservas constituidas por la historia recurriendo a la cita, domesticando las formas modernas por la alusión a formas pasadas. El movimiento de las costumbres muestra avances acompañados de repliegues, de inversiones —es decir, de revalorizaciones de los modelos que se creían abolidos—. En política también, el pasado no eclipsado puede servir para apaciguar el presente; tiene disponible un conjunto de «respuestas», símbolos e imágenes explotables por el poder; deviene provisionalmente un medio de resolución de las crisis sociales y culturales en activo, a la manera del inconsciente en los momentos de perturbación del individuo, por efecto real y por ilusión.*

La modernidad coloca en unas situaciones comparables a aquéllas del antropólogo al tener que afrontar un nuevo «terreno»; frente a lo ignorado que se deja ver en la infinita parcelación de las prácticas sociales y de las conductas individuales, él lleva su

observación al mayor número de escenarios; reúne elementos múltiples: cosas, secuencias de acción, signos, símbolos y discursos; después, los agrupa a fin de constituir conjuntos inteligibles, universos complejos descriptibles y portadores de sentido. La comparación no es mero artificio; hay que repetirlo: se impone por la naturaleza de los hechos. La modernidad se aprehende bajo los aspectos de lo desconocido, de lo fragmentado, del remodelado continuo. Su movimiento y sus turbulencias producen efectos de interferencia; sus actores más seguros de sí están en cierto modo (y, frecuentemente, en contradicción con sus afirmaciones) desorientados. Es evidente, que su lectura antropológica requiere, en primer lugar, hacerla legible. Los elementos y acontecimientos que la conforman evocan las piezas revueltas y quizá incompletas, de los puzzles cuyas imágenes se han perdido.

En este libro de exploración, tres espacios de la modernidad *se recomponen a partir de los fragmentos que la manifiestan: aquél donde el hombre contemporáneo se une de otro modo a la naturaleza y a su propia naturaleza, aquél donde se sitúan sus ensayos de re-personalización del vínculo social, y aquél donde se despliegan sus empresas de restitución del sentido. De uno a otro, el imaginario nuevo y viejo deja correr sus hilos conductores; sugiere los itinerarios. Sobre cada uno, el poder deja sus nuevas inscripciones, define sus estrategias, prosigue la búsqueda de formas mejor ajustadas. El camino antropológico permite esbozar los primeros mapas de esos lugares que el tiempo de la modernidad transforma y hace surgir; inicia el descubrimiento de las regiones de lo inédito* *.

* Y. Roux y D. Nobre han contribuido a la realización material de este libro. Les doy las gracias por ello.

PRIMERA PARTE

PARA VER EL PODER

1. El cuerpo con «cuerpo político»

La metáfora corporal se emplea frecuentemente en los lenguajes que tratan de la sociedad, de su orden y de su poder. Del «cuerpo político» al «cuerpo místico» se distribuyen una serie de términos de similar factura que manifiestan los diversos aspectos de lo social (instituciones, funciones, organizaciones, agrupaciones y modos de participación o fusión colectiva). Reconocemos analogías múltiples entre el cuerpo, definido como «parte de la materia» en la correspondencia de Descartes, el cuerpo orgánico y el cuerpo social. El tratamiento simbólico los hace corresponderse. El tratamiento positivista busca aquello que los une, las leyes que rigen los tres órdenes. Y Marx, en los *Manuscritos de 1844,* dice de la naturaleza que constituye «el cuerpo no orgánico del hombre». Sin embargo, la analogía más frecuentemente empleada en la interpretación de lo social se refiere a la relación que se establece entre el cuerpo, el alma y el espíritu del hombre; relación que no se presenta exclusivamente bajo el aspecto de la oposición.

El cuerpo, considerado durante mucho tiempo como un mecanismo, se encuentra sometido a la soberanía del espíritu. La unión de la materia y de la forma se entiende, en principio, como relación de dominio, de apropiación y de mando establecida a favor de la segunda. Cuando la teoría política se funda como tal en el siglo XVII con Hobbes y la publicación del *Leviatán,* la relación se desplaza de la metafísica a la consideración de la esencia de lo político. Este definió la relación del cuerpo social con el Estado, ese «artificio» necesario. Sólo éste, en tanto que forma, puede dar vida y orden a aquél, dividido por los intereses particulares y divergentes; el Estado impone una jerarquía instaurando una dominación. Este se convierte así en una imitación del hombre, y el cuerpo social se somete a la soberanía de un espíritu artificial, a un soberano absoluto, única salvaguarda de su unidad. Rousseau inaugura la crítica, liberando al cuerpo social de esta sumisión, devolviéndole vida propia y voluntad. El debate está

abierto. Una larga historia de ideas ha precedido y preparado esta primera formulación moderna.

La metáfora

En Inglaterra, Francia e Italia, los tratados políticos de finales de la Edad Media y del Renacimiento recurren a la metáfora corporal. Esta permite a la vez proponer una descripción e interpretación de la sociedad y definirla legitimando la relación del Príncipe con el conjunto de sus súbditos. Por la manera de ser tratada explica más o menos directamente una opción política, una versión más liberal o más absolutista de la soberanía.

Las fuentes son antiguas y filosóficas, y más tarde teológicas. Platón, en el libro II de la *República,* con ocasión del diálogo sobre la justicia conducido por Sócrates, introduce la analogía entre el hombre y la ciudad. Esta última se identifica con un cuerpo que debe ser considerado en su totalidad, con armonía de las partes que lo constituyen, asumiendo sus propias funciones: cualquier atentado contra cualquiera de sus componentes afecta, en consecuencia, al organismo entero. En esta interpretación, el equivalente del alma prevalece sobre el equivalente del cuerpo limitado a un *rol* principal. Aristóteles continúa a Platón introduciendo variantes de la analogía. La ciudad y el hombre obedecen a las mismas leyes de composición, forman un todo por la subordinación de ciertos elementos constituyentes de los otros. Si el alma y el cuerpo son indisociables, la primera dirige «por naturaleza» al segundo... Toda igualdad de las partes o toda sumisión de lo superior a lo inferior entraña efectos nefastos para el conjunto; lo mismo ocurre cuando uno de los miembros se desarrolle de manera excesiva alterando la importancia relativa de cada uno de ellos. En la *Política,* Aristóteles asocia la irrupción de las revoluciones políticas con el crecimiento desmesurado de una cualquiera de las componentes de la ciudad; la ruptura de las proporciones conduce necesariamente a un cambio de forma. Es insistiendo en este aspecto cómo la referencia griega ha permitido, desde finales de la Edad Media, defender los derechos del pueblo contra las pretensiones absolutistas de los príncipes.

A partir del siglo XII, la metáfora corporal se hace frecuente en el discurso político. Antes, se refería sobre todo a la imagen

del «cuerpo» (San Pablo) traducido en la forma de «cuerpo místico», en la representación de la Iglesia universal bajo el aspecto de cuerpo de Cristo en el que el mismo Cristo es cabeza, uniendo en su persona perfectamente el poder sacerdotal y el poder temporal [1]. Este no tiene autonomía, es dimanado, su dominio está claramente circunscrito. En primer lugar, en la sociedad no ocupa más que un lugar secundario en un orden más elevado y absoluto. Posteriormente, se puede enunciar una doble pregunta en el prolongamiento de esta interpretación: ¿cómo reconciliar en el seno de una misma sociedad política los dos poderes?; ¿cómo asociar los diferentes miembros del cuerpo político con el fin de constituir un todo armonioso? En un tratado que ejercerá una influencia duradera —el *Policraticus,* escrito en 1159—, John de Salisbury intenta formular la respuesta. El organismo social se asemeja a un cuerpo en el que cada parte ocupa un lugar apropiado y en el que ninguno puede ni debilitarse ni desaparecer. Cada uno de los elementos es examinado con el fin de precisar sus deberes, sus privilegios y sus límites. El sitio del príncipe se define por una subordinación y un reparto; como cabeza, ocupa la más noble posición en el conjunto del cuerpo social, es superior, pero, al igual que la cabeza obedece al alma, él debe obedecer a la Iglesia; como la cabeza es solidaria de otras partes del cuerpo, él lo es de los miembros inferiores componentes de la sociedad, y debe repartir parcialmente sus poderes. El príncipe no gobierna ni en la soledad absoluta ni sin control. El *Policraticus* ha sido frecuentemente invocado en favor de los regímenes de monarquía limitada.

El modelo orgánico se complica con el séquito, pero siempre manifestando la incapacidad de la cabeza de un reino o de un imperio de existir independientemente de la relación con los súbditos. Un soberano, sin súbditos, es tan inútil como una cabeza sin miembros. Lo que es nuevo, es la analogía establecida entre el Príncipe, en su función represiva, y el médico. Su deber le obliga a recurrir en principio a la medicación dulce —la persuasión— antes de decidir que el «miembro enfermo» no mejora con ninguna cura. Antes de proceder a la separación de aquél (a su eliminación) por medio de la cirugía, debe emplear las medicinas

[1] Cf. Epístolas de San Pablo, *Cor.* XII (12 y 27), VI (15) y *Ef.* IV (16-25), V (30).

duras: el internamiento o la tortura. La representación se encuentra legitimada, fundada en la naturaleza deviniendo un acto médico aplicado al cuerpo social; es la condición de retorno al estado de santidad, es decir, al orden.

La metáfora corporal traduce la lógica de lo viviente en lógica de lo social. Afirma, en principio, la subordinación del poder temporal al poder sacerdotal; la cabeza dirige el cuerpo, pero está gobernada por el alma. Después, por deslizamiento metafórico, la relación se encuentra expresada en la doble naturaleza de Cristo, humana y divina, estando la primera totalmente sometida a la segunda. En un segundo movimiento, bajo la influencia revigorizada de la filosofía de Aristóteles y de las enseñanzas de Santo Tomás de Aquino, la referencia corporal satisface una doble función. Justifica —en tanto es estimada como la más acorde con la naturaleza— la forma monárquica de gobierno, aquella que asegura el dominio de una sola «cabeza». Pero, al mismo tiempo, la metáfora del cuerpo permite marcar los límites de poder del príncipe; es sólo parte de una unidad orgánica en la que la salud depende de la solidaridad de todos los componentes. En este sentido, el tirano es nefasto porque contraviene las leyes fundamentales de la naturaleza. El argumento aspira a contener o a disuadir las pretensiones absolutistas de los gobernantes, traza las fronteras por las que todo monarca reconoce que respeta o se enfrenta a las obligaciones naturales.

A partir de los siglos XV y XVI, la analogía corporal empieza a ser utilizada por teólogos y filósofos de lo político, por los juristas y consejeros, ya que se hacen y refuerzan las monarquías nacionales. Nos sirve para definir el mejor gobierno, para identificar la fuente de poder detentado por el príncipe (Dios-el pueblo-él mismo), para precisar el carácter de la relación establecida con los súbditos. Las versiones absolutistas raramente aparecen. La más notable es la propuesta por el que luego sería el Papa Pío II, en sus consideraciones relativas al Imperio romano. El poder del emperador es absoluto, se sitúa bajo las leyes; paralelamente el cuerpo político prevalece absolutamente sobre los miembros que lo constituyen: no existe con el fin de asegurar su salvaguarda, sino a la inversa. Todo se encuentra, sin límites, sometido al cuerpo político calificado de «cuerpo místico». Debe ser mantenido en buen estado, aun a costa de la injusticia. Todo miembro que lo limite, que ataque su vitalidad, debe ser separado. Ciertos

hombres deben «sufrir», aunque «no hayan merecido su castigo», si su presencia en el cuerpo político provoca su perdición, y si su «amputación» restablece, en contrapartida, salud. En último término, y aunque la consideración es puramente formal, la misma cabeza debería sacrificarse, aceptar la muerte con el fin de salvar el cuerpo. Así, el «Santo Imperio romano instituido por Dios», interpretado según la metáfora corporal, se convierte en la justificación de una teoría totalitaria con el recurso natural del sacrificio político, lejos de toda preocupación por la justicia [2].

En la Inglaterra del siglo XV, sir John Fortescue produce una obra política que opone la monarquía moderada (tipo de gobierno inglés existente entonces) a la monarquía absoluta. Se sitúa en la tradición tomista y hace derivar la ley política —aquella que guía al príncipe justo— de la ley natural. La primera se establece por mediación del pueblo, que concede el poder al soberano, aunque ésta se halle subordinada a «la ley eterna de Dios». Esta posición inicial da forma al recurso a la referencia corporal. Al igual que el cuerpo físico se desarrolla a partir del embrión, sometido al control de una cabeza, el reino nace del pueblo constituyendo un «cuerpo místico» gobernado por un solo hombre, que es la cabeza. Al igual que el corazón es la fuente de vida en el cuerpo natural e impulsa la sangre a todos los órganos, así la voluntad del pueblo es fuente de vida para la cabeza y los miembros constituyentes del cuerpo político. La analogía se hace compleja con el fin de fundar mejor la interpretación no totalitaria de la soberanía; recalca la pluralidad de componentes y la necesidad de asociarlos en una misma unidad; la fuerza unificante es la voluntad del pueblo, que explica la voluntad de Dios. El «corazón» (voluntad popular) irriga la «cabeza» (ilumina al príncipe), que está ligado a los «nervios» (las leyes) y, por aquéllos, a los miembros y a los órganos (las funciones vitales). Todo es solidario; si la cabeza dirige, no por ello es menos «inseparable», por naturaleza, ni puede más que conformarse con un principio de constitución del cuerpo político que hace de lo arbitrario un acto contra la vida. La tesis, aunque recurriendo a un mismo registro metafórico, se opone a la afirmación totalitaria que somete enteramente las partes al conjunto.

[2] Eneas Silvio (el papa Pío II) redactó su obra en torno a 1446. Su tratado ha sido presentado y comentado por R. W. y A. J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West*, vol. VI, Londres, 1936.

La analogía corporal, cuando se asocia a la analogía médica, se convierte en algo más que una herramienta del pensamiento político, en un sistema completo de teorización. Es el caso de Thomas Starkey (publicado más de tres siglos después de su redacción), fundado en una apreciación crítica de la situación de Inglaterra bajo el reinado de Enrique VIII. El texto, en forma de diálogo [3], comporta dos partes principales; una trata de las enfermedades del cuerpo político; la otra de los remedios necesarios para restablecer la salud. El príncipe corresponde al corazón de donde procede toda vida, y sus «asalariados» (subordinados) a la cabeza, las gentes de arte y los guerreros a las manos, los campesinos a los pies. El equilibrio del cuerpo político exige una formación correcta de sus componentes, así como una proporción conveniente de cada uno de ellos respecto al conjunto. Atrofiados o hipertrofiados, aquejados de deformidad, reducidos al disfuncionamiento, provocan la degradación de aquello, que se convierte en «un cuerpo enfermo de la cabeza a los pies». Sólo un «buen Príncipe» puede preservar de estos desórdenes, con la condición de respetar las reglas que ligan solidariamente a todos los miembros y a todos los órganos. El mismo no podría seguir siendo el corazón sano de un cuerpo enteramente deteriorado. La dependencia es recíproca, la monarquía, conforme al modelo, está necesariamente limitada.

Una argumentación similar permite a Claudio de Seyssel —sacerdote, humanista, consejero del rey por un tiempo— afirmar, en un tratado dedicado al joven Francisco I, que la monarquía francesa es la más equilibrada [4]. Ella concilia el privilegio real de ejercer legítimamente el gobierno y las demandas de los tres órdenes o estados. Seyssel precisa el parecido de los «cuerpos místicos» y de los «cuerpos materiales humanos» recurriendo a una teoría de los elementos y los humores. El acuerdo de aquéllos rige la vida, pero por «orden natural», están sometidos a la ley del crecimiento, de la madurez y del declive. Es posible «ayudar a la naturaleza» y socorrer a aquellos de entre ellos que se encuentren más debilitados, lo que no quiere decir que los cuerpos humanos decrépitos vuelvan a nacer. Pasa igual con «los cuerpos místicos

[3] *Dialogue between Cardinal Pole and Thomas Lupset*, redactado aproximadamente en 1536, editado en Londres por J. M. Cowper en 1871.

[4] *La monarchie de France* (ed. de J. Pujol, 1961).

de la sociedad humana»: crecen, permanecen en su estado, «después —en tanto que compuestos de muchos entendimientos y voluntades— comienzan a declinar». La lección es doble: el Príncipe no debe sucumbir a la ilusión de la omnipotencia y la inmortalidad («nada hay perpetuo bajo el cielo»); la larga vida del régimen político está, en el mejor caso, asegurada por una monarquía moderada que mantiene el equilibrio de los «elementos y humores» constituyentes del cuerpo político. Este último permanece vivo en Francia porque el poder real está contenido y concedido a los grandes grupos sociales.

Los desarrollos posteriores de la analogía corporal, antes de que se imponga el principio de la monarquía del derecho divino, se caracterizan por las acentuaciones significativas de las nuevas orientaciones de la teoría política. Dos ilustraciones pueden ser reseñadas. Con Erasmo [5], el Príncipe es comparado con el alma (el pueblo, con el cuerpo), y con el corazón que impulsa la vida y la retiene hasta el momento de la muerte. Es asimismo comparado al médico, ya que debe poseer las cualidades (competencia, honestidad y rigor en la administración del remedio). Si el Príncipe es efectivamente superior, su superioridad le impone estar por debajo de todos por sus cualidades: bondad, sabiduría, vigilancia. Debe querer y realizar la dicha de sus súbditos, debe gobernar según los mandamientos de la razón (la más alta cualidad del alma) y de la «virtud». El orden jerárquico, que procede del Príncipe, y la dicha en la sociedad se conciliarían: el primero traduce la ley natural, la segunda resulta de la excelencia del gobernante —si advierte que éste fuera mediocre o inclinado a la tiranía, sería preciso entonces recurrir al régimen de la monarquía repartida—. Con Maquiavelo [6], la referencia corporal permite explicar una preferencia por el gobierno mixto, que impone un control a la autoridad real, dando, sobre todo, mayores posibilidades de renovación del cuerpo político. Aquí hay otro acento. ¿Cómo escapar a la fatalidad del declive y la muerte? ¿Cómo hacer que la ley natural, orgánica, degradatoria, se transforme en su inverso, o quede subordinada a la ley, también natural, de la regeneración? Los cuerpos políticos no se alcanzan más que por un retorno a los orígenes, a los primeros principios que dirigen su composición. Renacen

[5] *Institutio principis christiani* (1515).
[6] Cf. *Discurso sobre la primera década de Tito-Livio.*

ellos mismos, reiterando su propio nacimiento. Maquiavelo descubre en la historia aquello que la antropología enseña hoy: la importancia de las prácticas regulares y ritualizadas por las que las sociedades de la tradición reviven su orden y sus poderes [7].

Lo imaginario de la institución

La metáfora corporal es, en principio, un medio de formación de las teorías políticas, absolutistas (e incluso totalitarias) o liberales. Esta puede convertirse en el instrumento de una institución imaginaria de poder, y en el revelador de lo imaginario que funda el poder y permite sustraerlo a la ley del tiempo que lo degrada, que marca su precariedad. La ficción teológico-jurídica de los «dos cuerpos del rey», cuya elaboración, así como las traducciones jurídicas y rituales ha mostrado E. Kanfovowitz, manifiesta este doble aspecto [8]. Este autor observa que la construcción de la «teología política» efectuada del siglo XII al XV encuentra su realización plena en los escritos de los juristas ingleses bajo la dinastía Tudor. Ella da forma entonces a la monarquía y la explica por el derecho y las prácticas.

Reducida a su concepción general, la tesis parece simple. Afirma que el soberano participa de una doble existencia: «natural» por su cuerpo físico, mortal; «mística» por su propiedad de ser cuerpo político no sujeto a la enfermedad y a la muerte, establecido en la plenitud y la duración. Un artificio de escritura reproduce esta distinción: *rey* (persona) y *Rey* (detentador de la función soberana). A partir de esta dualidad se organiza una teoría política de la monarquía, unos dispositivos jurídicos fijando la relación del rey con la corona, unas prácticas ceremoniales y rituales, así

[7] Esta sección debe mucho al estudio de P. Archambauld, «The analogy of the "body" in Renaissance political literature», en Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, tomo XXIX, 1967, Droz, Ginebra. También L. Barkan, *Nature's Work of Art, The Human Body as Image of the World*, New Haven, Yale Univ. Press, 1975; David G. Hale, *The Body Politic. A Political Metaphor in Renaissance English Literature*, La Haya, Mouton, 1971, y Judith E. Schlanger, *Les métaphores de l'organisme*, París, Vrin, 1971.

[8] Alusión a M. Foucault, que opone el cuerpo del rey al cuerpo del condenado en *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975 [trad. castellana: *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI, 1976]. E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies, A Study in Medieval Political Theology*, Princeton Univ. Press, 1957 [trad. castellana: *El doble cuerpo del rey*, Madrid, Alianza, 1985].

como una imaginería que populariza la doble vida del soberano. Aquella permite afirmar a la vez, lejos de la aparente contradicción: «el rey ha muerto», «el Rey no muere».

El punto de partida ha sido definido anteriormente: el modelo cristológico; tras la noción de «cuerpo místico», que se seculariza en el curso del siglo XIII en el interior mismo de la teoría cristiana. El cuerpo no será ya la comunidad de fieles, sino la jerarquía eclesial. El pontífice romano se convierte en la cabeza visible de Cristo, es el vicario de Éste, responsable de la cristiandad, tanto en la vida interna como en la relación con los poderes seculares. Se transforma en un soberano, la analogía teológica y litúrgica cede progresivamente el lugar a la analogía jurídica y política. Cuando la Iglesia politiza la expresión «cuerpo místico» retirándole una gran parte de su trascendencia, un movimiento inverso se produce bajo la influencia de los letrados y de los juristas que actúan en el entorno de los príncipes. El idioma teológico permite dar una «aureola religiosa» a los nuevos poderes estatales, relajar la dependencia mística respecto del pontificado y, sobre todo, afirmar una perennidad parecida a aquella de la Iglesia eterna. El Estado en desarrollo queda identificado como «cuerpo místico de la república»[9]. Esta fórmula —y aquella, correlativa, que nos lleva al cuerpo doble del soberano— es a menudo sustituida por la antigua referencia a la dignidad real *(Dignitas)*. Marca más claramente la continuidad, afirma que la función soberana no está sometida al dominio de la muerte.

Pero la institución imaginaria de la realeza no se limita a un desplazamiento léxico. Se enriquece y se constituye en una tradición. Empezando por la identificación establecida entre el advenimiento de un rey, su entronización, y un matrimonio en el que el nuevo soberano esposa al «cuerpo místico» de su estado. Es un jurista napolitano, Lucas de Penna, quien, en el siglo XIV, comenta abundantemente esta metáfora. Ve en la ascensión a la dignidad real una unión a la vez «moral y política» del Príncipe y de la *respublica*. Al igual que hay «matrimonio espiritual y divino» entre la Iglesia y un sacerdote, hay un matrimonio temporal y terrestre entre el Príncipe y el Estado. Al igual que la Iglesia está

[9] Expresión atribuida por E. Kantorowicz (con reservas) a Vincent de Beauvais, que la habría introducido con el fin de designar al Estado en su obra *Speculum doctrinale*.

en el sacerdote y éste está en la Iglesia, el Príncipe está en el Estado y este último en el Príncipe [10]. Por efecto de las equivalencias, éste es asimilado al Obispo y, por encima de él, a Cristo. La imagen del esposo y de la esposa [11] —el primero es la cabeza; la segunda, el cuerpo—, en principio aplicada a la ilustración del contacto de Cristo con su Iglesia, es transferida del dominio espiritual al dominio político. El soberano se casa con la institución, con el reino, su juramento equivale al cambio de palabras entre el esposo y la esposa, y el tesoro corresponde a la dote que el marido tiene en uso sin disponer del derecho de enajenarla.

La metáfora matrimonial, manifestada por la consagración (día en el que «el rey esposa solemnemente su reino») y la asunción del anillo real según el rito francés, define el poder del soberano y sus límites. Los «esposos» se comprometen a amarse mutuamente, a quedar solidariamente ligados por una unión indisoluble; el Príncipe y sus súbditos son obligados al respeto del espíritu y de las convenciones de este matrimonio político, éstos no están absolutamente sometidos, y aquél no puede usar arbitrariamente ni del tesoro ni de las prerrogativas inherentes a la realeza. Tanto en Francia como en Inglaterra, la simple analogía corporal mantiene y explica, por partida doble, los límites del poder real. El rey es siempre la cabeza, pero los miembros (o los órganos vitales) se convierten claramente en los tres órdenes o estados: juntos forman «el cuerpo político y místico del reino». La sombra real se amplía hasta la incorporación del Consejo, el Parlamento y los grandes dignatarios; todos ellos elementos de la «majestad del rey mismo». La organología imaginaria asegura una solidaridad que, si se rompiese, conduciría a la ruina a la monarquía y a la disolución del «cuerpo místico».

La teoría, lo imaginario y las prácticas se encuentran puestas al servicio de una preocupación principal: establecer la institución monárquica durante largo tiempo y, en consecuencia, hacer que los interregnos no se conviertan en fuente de desórdenes. Es preciso que la ficción sea recibida como real; el rey no muere jamás. Según E. Kantorowicz, hay tres concepciones nuevas que contribuyen a este fin:

---

[10] Comentario del texto de Lucas de Penna por E. Kantorowicz, *op. cit.*, pp. 214-217.

[11] Imagen tomada de la Epístola a los efesios.

En primer lugar, la afirmación de la continuidad dinástica, principio opuesto en cierta medida al principio de consagración que da prioridad a la autoridad espiritual. Interviene, de hecho, aproximadamente al mismo tiempo en Francia y en Inglaterra, antes del fin del siglo XIII. Dios y el pueblo legitiman la dinastía; una vez escogida, el nacimiento real manifiesta la elección de la gracia divina. Es la misma sangre real la que deviene portadora de los «dones», de la fuerza del poder, *natura et gratia.* Aparece entonces como «un fluido un tanto misterioso» [12].

La noción de *Corona* anuncia y acentúa la ficción. Se opone al ser físico del soberano (el rey) y al ser físico del reino (el territorio). Confiere al rey y a la realeza una existencia cuasi-metafísica. Evoca el interés general y lo hace distinto del interés particular del soberano, lleva una carga emocional (como la idea de patria) demarcando una pertenencia, designando una herencia imprescindible, que guarda la realeza. A una dinastía supuestamente inextinguible corresponde la corona establecida en una suerte de inmortalidad. Se halla netamente separada de la persona del rey —como lo está el cuerpo natural del cuerpo «místico»—, hasta el punto que puede estimarse necesario protegerla contra los «crímenes» reales que atentarían contra ella. Ricardo II de Inglaterra fue derrocado bajo la acusación de haber puesto en peligro la corona. El rey tiene el poder, pero el poder, a su vez, posee a su detentador.

Finalmente, el efecto de inmortalidad se ve aún más acentuado por la imputación de esta propiedad a la dignidad real, a cuenta de la soberanía de la que el rey es portador y por la cual es transformado (convirtiéndose en rey). Esta ficción se elabora en los siglos XIV y XV por desplazamiento del derecho canónico (diferenciando lo que viene del papa y lo que emana de la Santa Sede, establecido para la eternidad) hacia el derecho constitucional. Los juristas producen una construcción imaginaria según la cual la sucesión de las personas en la realeza está validada porque todas reciben la investidura de una misma, única y eterna dignidad.

La justificación está tomada de la mitología antigua. Remite, con vistas a instituir imaginariamente, al mito del Fénix. El pájaro fabuloso es *único;* después de haber vivido su ciclo temporal, estimado en medio milenio, quema su nido transformado en hoguera

[12] Expresión de E. Kantorowicz, cf. *op. cit.*, pp. 316-331.

aromática, atiza el fuego batiendo las alas y perece entre las llamas. Posteriormente renace de las cenizas incandescentes. Simbolizaría así la inmortalidad —y la virginidad—; el poeta cristiano Lactancio lo alabó por reproducirse «sin la ayuda de Venus». El cristianismo lo convirtió en símbolo de la resurrección. En la Edad Media, la imagen permitió la afirmación de que la especie inmortal coincide con el individuo mortal. La aplicación política se efectúa al afirmar que el rey renace del rey, en la dignidad real, como el Fénix de su propia destrucción; muere físicamente, pero la realeza de la que ha estado investido no puede morir y se traslada a su sucesor, y sobre éste solamente. El heredero del trono de Francia ha sido siempre calificado ocasionalmente de «pequeño Fénix». El mito permite invocar un tiempo de poder, sin término y sin rupturas, un tiempo de comienzos repetidos que es el del rey.

Las costumbres, y no solamente lo simbólico y lo imaginario aliados a las formulaciones son puestas en práctica con el mismo fin. Los funerales reales se convierten en una dramatización pública de la teoría, un politodrama. Muestran a aquellos que no están de duelo, a los que forman parte del cuerpo (místico) el soberano, y oponen el rojo centelleante de su vestimenta al negro llevado por los que están de duelo. Estos son en Francia, los presidentes del Parlamento de París «en cuerpo»; demuestran al príncipe que ni el rey ni la Justicia, que se encuentran bajo la custodia del soberano mueren. La Ley, lo mismo que el poder supremo, no está vacante —su orden y su voluntad están lejos del alcance de la muerte—. El mismo ritual funerario sugiere que el rey no muere jamás. En el ceremonial francés, durante el entierro, la bandera de Francia y la espada real se inclinan en el momento de las lamentaciones: «el rey ha muerto»; y son posteriormente levantadas con el grito de «viva el rey». La bandera es el rey, sobrevive al rey mortal.

Más significativo todavía parece el recurso a la efigie real durante el ritual fúnebre; práctica aparecida en Inglaterra a comienzos del siglo XIV, después retomada en Francia y que se encuentra en múltiples civilizaciones, y se descubre también escondida bajo la forma de las máscaras funerarias. Al cuerpo muerto y encerrado en el féretro del rey difunto se le asocia su representación visible ornada con todas las insignias de la soberanía: una imagen dando materialidad a una persona ficticia, el rey, «cuerpo

místico» y «dignidad real». La efigie real tiene un *rol* propio, en el sentido literal del término. En Francia, en el siglo XVI y particularmente con ocasión de los funerales de Francisco I, gana importancia en detrimento del propio cuerpo muerto. Figura en un verdadero ritual de Estado, que hace aparecer, lejos del triunfo de la muerte—el rey-hombre muerto—, el triunfo sobre la muerte —la «dignidad real» es inmortal—. El escenario de los funerales de Francisco I ilustra plenamente esta demostración política. El cuerpo, al principio expuesto durante una decena de días en el vestíbulo de palacio, es relegado a una pequeña habitación. Se lo reemplaza entonces por la representación del soberano (obra de François Clouet) y toda evocación de duelo desaparece. La imagen es tratada al igual que el rey viviente, los «servicios» le son rendidos conforme a la etiqueta [13] y el sucesor debe mantenerse a distancia, puesto que la efigie muestra al rey en la eternidad de su dignidad. El cortejo fúnebre da a esta enseñanza un carácter todavía más público. Así ocurre en Francia a finales del siglo XV, con ocasión de las exequias de Carlos VIII. Hay dos momentos en el ritual claramente diferenciados. Desde Amboise, donde muere el soberano, hasta los aledaños de París, el cortejo fúnebre acompañante del cuerpo (sin su «doble») se ajusta al ritual de la Iglesia; todo, en los signos y en los comportamientos, manifiesta el duelo. En el momento de la entrada a París, éstos se *invierten:* la efigie del difunto es situada sobre el féretro, y el ritual se convierte en el del Estado monárquico. La imagen se adorna con las insignias reales y porta los *regalia,* va precedida por la espada y seguida del estandarte desplegado y de los presidentes del Parlamento vestidos con sus ropajes rojos, los cuales sostienen los cuatro ángulos de la tela de oro sobre la que reposa. El estandarte efectúa su entrada en la ciudad del modo en que podría hacerlo el soberano vivo. Es un «triunfo», cuyo modelo se generalizó y que los funerales del emperador Carlos V volvieron clamoroso, puesto que el cortejo supuso el recuerdo de todas sus victorias. La muerte queda así escamoteada [14].

El arte funerario ha contribuido igualmente a la ilustración de la doble vida de los poderosos, de aquellos que están investidos de

[13] Descripción de Pierre du Chastel tomada de Th. Godefroy, *Le cérémonial de France* (París, 1619).

[14] En E. Kantorowicz, *op. cit.,* VII, «The King never dies», particularmente pp. 385-437.

una dignidad y, en su cima, de la «dignidad real». Desde la tardía Edad Media y el primer Renacimiento, la tumba monumental opone la figuración del hombre mortal a la del hombre ligado por su función a la eternidad. En Francia, a partir de Luis XII, los monumentos funerarios de los soberanos en Saint-Denis son concebidos según estos dos niveles de representación: las estatuas yacentes muestran al rey «en su miseria humana», en su desnudez sencillamente arropada, característica del período gótico; en la parte superior del conjunto monumental, el rey (o la pareja real) figura orando, revestido de todas las insignias de su función —es expuesto en su estado de majestad eterna—. Un contraste dramatizado y aparentemente paradójico hace visible la precariedad del rey-hombre, «hecho por Dios» y sometido a «todas las incapacidades que vienen de la naturaleza o del accidente», y la eternidad del rey en su cargo, concebido por el hombre, «preservado de la enfermedad, de la vejez y de otras decrepitudes». La ficción de los dos cuerpos del soberano, perfectamente reconocida como tal, manifiesta la ligazón esencial del poder a los artificios, a las apariencias, a lo imaginario, al igual que a lo simbólico y a lo ritual. Al afirmar la inmortalidad del rey, el «mito» de la realeza lo emplaza en el espacio de lo divino; funda así su poder y, por un efecto inducido, confiere continuidad y larga duración a la sociedad. Da la impresión de que el tiempo ha quedado atrapado, que el azar y el suceso se mantienen a distancia.

El cuerpo soberano en otras partes

La consideración de otras sociedades, descritas e interpretadas por la antropología, permite hacer aparecer nuevas similitudes y diferencias en el tratamiento de la referencia corporal. James Frazer, comparando las primeras formas de la realeza, puso en evidencia una ideología de la soberanía, un sistema global de representaciones. El mundo social (el orden de los hombres) y el mundo natural (el orden de las cosas) se encuentran asociados bajo una misma mirada, a la vez simbólica y política. El soberano es el lugar de esta relación, el centro de convergencia de dos sistemas de fuerzas, el punto donde se conjugan los efectos de poder. El se hace responsable del curso de la naturaleza, así como del buen estado de la sociedad. En consecuencia, cada una de sus acciones

debe estar regulada con el fin de impedir toda perturbación generadora de desorden. Por su persona, el ritual y el político no vacilan al servicio de las fuerzas de vida, del orden. Su cuerpo físico expresa la eficacia de los poderes de los que es el único detentador; cuando se debilita, oculta una amenaza de debilitamiento general que es preciso conjurar, y en último término, su muerte —riesgo mayor para la colectividad y para el mundo al que está ligada— debe ser escamoteada, simbólicamente vencida. La realeza no muere. En una traducción distinta a la de las monarquías cristianas, se da al mismo problema idéntica respuesta: afirmar la eternidad de la institución real, situarla al lado de la vida, lejos de los asaltos del tiempo.

El desvío antropológico no conduce a esta sola constatación. Es rico en enseñanzas, aunque se lo limite a un solo conjunto de civilizaciones, las del Africa tradicional. Reencontramos aquí la analogía corporal. En Camerún, en las jefaturas bamiléké, un consejo de notables preeminentes que detenta la función principal: es el depositario de la costumbre y designa a los jefes [15]. Compuesto de nueve miembros, nos remite a un doble registro, el del cuerpo en el que figuran los nueve orificios y el de las condiciones del buen funcionamiento de lo social, por un juego de correspondencias: las dos narices (poder); las dos orejas (previsión), las dos órbitas de los ojos (seguridad), la boca (comunicación), el orificio del sexo (fecundidad) y el orificio anal (servicio). El sistema simbólico asocia el cuerpo natural del hombre a dos cuerpos metafóricos, el social y el político-ritual. Pero lo que se deja ver de una manera más general es el cuerpo, en tanto que verdadero y eficaz *operador social y político,* transformándose visiblemente en parte constituyente y significativa de poder.

Marca una diferencia absoluta, una separación que no tiene más equivalente que la establecida entre lo sagrado y lo profano. El soberano está apartado, establecido en la singularidad; su alteridad crea la distancia que permite la dominación, el acceso a las fuerzas que hacen la sociedad y alientan al mundo. Su naturaleza física se manifiesta como una naturaleza distinta; está marcada, y se consagrará, y en ciertos casos revela una elección de los dioses

[15] Este fragmento del dispositivo político-ritual es el *Nkamvu*; cf. la tesis de M. O. Laurent, *Pouvoir et société dans le pays Bamiléké,* Univ. R. Descartes, 1982, n. p.

o una identificación con éstos. Según la tradición bamiléké, los dioses marcan y designan; aquel de los hijos del jefe que será llamado a la sucesión «nace con un anillo en el dedo». Esta marca desaparece en las horas siguientes al nacimiento y es mantenida en secreto —los mismos pretendientes e, incluso, el interesado lo ignoran, sólo tienen conocimiento de ello el jefe y los nueve notables [16]. En otros espacios culturales, los de los «reinos de la sabana» del Africa central, el carácter electivo se revela en lo anormal y lo patológico. Entre los kuba, «la enfermedad» (réplica del crimen del fundador, el incesto) indica al sucesor del soberano desaparecido; el procedimiento de investidura lo cura al establecerlo en la diferencia y cargado de poder. Los suku capturan al elegido, que resiste y sufre violencia, y lo conducen al lugar de reclusión iniciática: «la casa del sufrimiento». Este aspirante a rey debe, en principio, ser un enfermo, un casi muerto; ciertos comentaristas evocan a este propósito la afasia y la parálisis, o los comportamientos epilépticos. Tras haber significado la regresión, la descivilización —el recluso vive sin comodidades y sin el cuidado de una higiene elemental, sin derecho a la palabra y sin relaciones— y el desorden, el soberano purificado, plenamente formado, marcado, identificado con los ancestros y la tierra, expresa la fuerza del poder y el orden que de ello resultan [17]. Lo que se manifiesta en la circunstancia es la diferencia esencial del rey que pasa de la nada (más acá de lo humano al comienzo del proceso) al todo (más allá de lo humano a su término, cuando la manifestación pública encara los sujetos reunidos). Lo que se muestra, paralelamente, es el paso del desorden al orden, de la transgresión fundadora, por recordación de los «crímenes» y «monstruosidades» situados en los orígenes de la realeza, a la violencia dominada, convertida en generadora de orden por el hecho de la institución.

El poder se establece así en la cercanía de lo anormal, de la anomalía, de lo monstruoso. Aquello que pone por obra es tan temible, que puede llevar la vida o la muerte, sustentar la sociedad aceptada o hacer surgir la arbitrariedad destructora y el caos.

---

[16] Cf. M. O. Laurent, *op. cit.*, «Les rituels de sucession à la chefferie».

[17] J. Vansina, *Les anciens royaumes de la savane*, Léopoldville, Institut de Recherches Economiques et Sociales (I.R.E.S.), 1965, y, sobre todo, K. Weiland, *Le symbolisme de l'investiture du Roi chez les Suku du Meni Kongo*, tesis E.H.E.S.S., 1981, n. p.

En todo soberano se esconde un monstruo, que la sabiduría política africana de la tradición libera con el fin de reducirlo, de extraerlo del cuerpo de quién así se transforma en un rey benéfico, un rey presente, con un cuerpo nuevo y distinto que significa el poder, físicamente por sí mismo y simbólicamente por aquello que lo marca o reviste. Es el resultado de todo un trabajo, y el trabajo del soberano es adaptarse a una programación que lo constituye en operador social central. Tiene a su cargo las relaciones con el mundo y los principales poderes simbólicos, debe mantener a la sociedad en la unidad y preservarla de todo debilitamiento. La función lo sitúa en las fronteras de la naturaleza y de lo social, de lo humano y de lo extrahumano. Su cuerpo es a la vez el mismo y totalmente diferente por el efecto de las obligaciones a las que debe someterse. Obedece a unas obligaciones y prohibiciones muy estrictas: de peso, de parsimonia en el movimiento, de postura, de secreto en el cumplimiento de las funciones vitales, de impasibilidad o de «máscara» (como en el universo de las civilizaciones de Benin, donde los flecos de perlas disimulan la faz real). Incluso de omisión de palabra, porque las palabras del rey no circulan como las otras, sino que son transmitidas por un intermediario. El cuerpo real difiere en todas sus manifestaciones y también en su relación con todo aquello que lo rodea. El soberano no tiene libertad de movimientos, ni en el interior del recinto palaciego (donde los espacios están simbólicamente calificados), ni con ocasión de sus apariciones públicas. Ciertos contactos directos le están prohibidos porque lo debilitan, o le transmiten la mancha, o lo atacan «invisiblemente». Hay tres registros de referencia que revelan principalmente estos tres riesgos mayores: la tierra a la que no retornará, puesto que «él no muere jamás», y donde están fijadas simbólicamente las fuerzas del pasado, esa tierra de la que dependen tanto la fertilidad como la fecundidad, puesto que se asocia con la mujer [18]; la muerte, que debe permanecer totalmente extraña al rey y reconocida en tanto contaminación y desorden; y la brujería, que amenaza al rey en su ignorancia, ya que opera agazapada en toda relación mal definida, y que obliga a menudo

[18] El rey de los anyi, de Costa de Marfil, al poner el pie desnudo sobre el suelo puede producir hambrunas. Este muestra su cólera simulando retirar sus sandalias —es decir, provocar una calamidad—. En público coloca ambos pies sobre el pecho de un «cautivo».

a la protección mediante un doble, que hace de pantalla y muere «en lugar del rey» [19]. A partir del cuerpo real del rey-hombre se produce mediante el marcaje simbólico, por la imposición de comportamientos y de ritos, un cuerpo imaginario —equivalente al «cuerpo místico» de las monarquías cristianas—, que es el del rey-función y que no es conocido por los súbditos más que en raras ocasiones y en la dramatización ceremonial: el del poder mostrado.

El cuerpo real, todo él investido de significación, se convierte necesariamente en un soporte significante. A veces, al término de la investidura, se transforma en una suerte de registro sustentador, mientras dura el rito, de las inscripciones del poder. En Loango, viejo reino del espacio político kongo, el soberano, cercano ya el momento de su entronización, aparece con el cuerpo y la cara pintados con motivos de color ocre y caolín; se muestra entonces en su calidad de foco de fuerzas, ejecutando la danza de la soberanía al son de los instrumentos de la realeza [20]. Más generalmente, la vestimenta señala al rey y cambia según las circunstancias de la manifestación pública. En Loango, en el momento de la proclamación de su nombre de mando y de la promesa de juramento de los jefes de los clanes principales, el soberano celebra la sesión por primera vez vestido con «un hábito de tejido azul oscuro», una piel de pantera alrededor de los riñones, un sobrepelliz de rafia sobre los hombros y la cabeza cubierta con el tocado (también de rafia) específico de su cargo. Por todo esto el rey está ligado a los lugares sagrados del palacio, a los *regalia,* a todo aquello que constituye, por extensión de su cuerpo físico, su «cuerpo místico». Lleva sobre sí, además de las marcas corporales, las insignias y los adornos —collares, brazaletes, anillos, etc.— que materializan y explican, por otra parte, la simbología del poder.

El cuerpo real es el asiento de un poder. La fuerza del poder se fija, para ser retirada en el momento de la muerte con el fin de que su transmisión al sucesor haga de éste un rey. En la tradición africana, todo se traduce en un juego de formas y de relaciones, todo se explica por una dinámica que se estima constitutiva de lo real, por la que se efectúa el enfrentamiento constante del

---

[19] Cf. M. Palau-Marti, *Le roi-dieu au Bénin,* París, Berger-Levrauld, 1964, para la figura del «doble» en los reinos de Benin.

[20] F. Hagenbucher-Sacripanti, *Les fondements spirituels du pouvoir au royaume de Loango,* París, O.R.S.T.O.M., 1973.

orden y del desorden. Los dioses y los reyes ocupan las posiciones claves del dispositivo, aliadas e imponiendo la alianza de la acción ritual y de la acción política. La fuerza del poder es una resultante, el más potente de los instrumentos de ligazón que disponen los hombres con vistas a constituir *una* sociedad en correspondencia con un mundo natural y sobrenatural. Esta fuerza es reconocida, nominada, comentada y puesta en marcha —pero por uno sólo, técnico de todas las técnicas, amo de todos los dominios, el rey o jefe—. Los nyoro de Uganda, cuya teoría social y política ha sido estudiada con peculiar agudeza, recurren a un concepto central: el *mahano,* fuerza y poder al mismo tiempo [21]. El sentido se especifica, en principio, por referencia al soberano. Este es el detentador supremo y el regulador del *mahano.* Sustenta así el orden conveniente y, con este fin, efectúa una delegación de su poder a lo largo y ancho de toda la jerarquía política, de acuerdo con un procedimiento ritual riguroso. Pero la fuerza del *mahano* se manifiesta en circunstancias distintas a las del gobierno de los hombres y las cosas. Su acción se reconoce en la irrupción de acontecimientos imprevisibles e inquietantes, en los asaltos súbitos de violencia. Esta revela una amenaza introducida en la sociedad, la consecuencia de una falta cometida respecto de los poderes exteriores. Esta fuerza aparece también, por sus efectos, desde el momento en que las conductas individuales y colectivas se enfrentan con las prohibiciones fundamentales; la transgresión la activa y la hace revelar los peligros de los que la sociedad recela. Opera, en definitiva, en los momentos cruciales del recorrido vital de los individuos, en los momentos que ponen en juego las fuerzas vitales: nacimiento, iniciación (madurez) y muerte. El *mahano* es invocado así en tres circunstancias: cuando se trata de la relación de la sociedad con su mundo, del hombre nyoro con su sociedad y del individuo con el que define su destino. Postura de orden y de desorden, de fecundidad y de esterilidad, de vida y de muerte, la fuerza-poder puede engendrar lo uno o lo otro si no es tratada de la manera adecuada. El rey la detenta, y ella hace cuerpo con él hasta el punto de poseerlo a él mismo. Siendo responsable, llega aquí porque se imponen el orden del mundo y el orden de los

[21] Cfr. dos estudios fundamentales de J. H. Beattie: «Rituals of Nyoro Kingship», *Africa,* XXIX, 2, 1959, y «On the Nyoro Concept of Mahano», *African Studies,* 19, 3, 1960.

hombres. Lo primero da a lo segundo una suerte de evidencia natural y sobrenatural y, por lo mismo, la confiere al poder real [22].

Este poder se adquiere por transmisión —hace a los reyes— y se mantiene. En los pequeños reinos de los anyi de Costa de Marfil, la fuerza del poder *(étimu)* requiere un receptor corporal íntegro, que deberá estar limpio de toda mancha, particularmente de la muerte. El rey es representado por un sustituto cuando desaparece uno de sus allegados, no puede dar muerte y la propia muerte le es negada, puesto que es la negación absoluta de cuanto simboliza y cuanto lleva a cabo: la identificación con el pueblo y el servicio a la vida. La fuerza de la que es portador lo vuelve a la vez peligroso y vulnerable; sus súbditos no pueden verlo más que a distancia, no pudiendo prolongar esta visión sin riesgos; su persona debe estar sometida a múltiples protecciones y la posesión del *útimu* lo prueba hasta acortar su propia vida. Además, esta fuerza puede degradarse o desaparecer, y todo lo que el soberano tiene a su cargo se encuentra entonces en estado entrópico. Es preciso rejuvenecerla, y éste es el objeto de los rituales anuales y cíclicos (cada siete años), calificados de fiestas del ñame. Estas manifestaciones asocian la renovación de la fuerza del poder con la renovación de la naturaleza, con la ofrenda a los reyes desaparecidos de los primeros ñames cosechados. No solamente una ocasión para exaltar el pasado, sino también la ocasión de reiterar el acto fundador de la realeza, de volver a los ancestros. Procesión de los tronos reales, danzas evocadoras de las jerarquías, dones y contradones, y sacrificios acompañan a este resurgir, a este reforzamiento mediante lo originario. El soberano purificado, reinvestido de todos los poderes del pasado, cargado de todo el poder colectivo, reconciliado con la naturaleza, es mostrado en la plenitud física que es también la del *étimu*. Esta verificación periódica de su fuerza reafirma o invalida la sumisión a su poder; si aparece en el ocaso «el mundo se hunde con él» y él se torna nefasto, un mensaje entonces le hace saber que debe desaparecer [23].

El rey muere, el Rey no muere jamás. La metáfora del «cuerpo místico» inmortal se encuentra generalmente en las realezas afri-

[22] Cf. G. Balandier, *Antropologie politique*, cf. «Religion et pouvoir», París, P.U.F., 4.ª ed., 1984 [trad. castellana: *Antropología política*, Barcelona, Península, 1965].

[23] Cl. H. Perrot, *Les Anyi-Ndénié et le pouvoir aux XVIII et XIX siècles*, París, Editions de la Sorbonne, 1982.

canas tradicionales. La muerte del soberano no se anuncia claramente; tiene «dolor de rodillas», está enfermo, se ha ido y las «sombras descienden sobre el país». La expresión metafórica sitúa su desaparición en el campo de lo imaginario y de lo simbólico, el mismo donde se instituye la realeza instalada en un tiempo sin fin. La ficción debe ser manifiesta —hacerse realidad— en la dramatización del interregno y de los funerales. Un doble habla y actúa en lugar del muerto, cuyo cadáver, a veces embalsamado o momificado, ha sido aislado o alejado; o bien, un simulacro ocupa el trono del soberano desaparecido. Los suku del Zaire entierran *secretamente* el cadáver real en un lugar separado y prohibido. Un maniquí de tamaño real reemplaza al rey muerto durante el período de transición. Tiene nombre (el León); es sostenido en posición sentada, la misma de las audiencias; lleva los *regalia* y gobierna. Esta efigie recibe las lamentaciones, los dones funerarios, los testimonios de fidelidad de los jefes delegados y de los notables. El reino ficticio dura un mes lunar, durante el que se efectúan la transformación del cadáver y el camino del difunto al estado de antepasado real[24]. El rey ha muerto, todos lo saben, y con su desaparición «todo ha muerto, incluso el país». La vida colectiva se encuentra reducida a una suerte de estado cero, el anterior al establecimiento del orden social. Las actividades (de producción, de cocina y de unión sexual), cesan; las agresiones contra las personas y contra la naturaleza se multiplican (son maltratados animales y plantas). Un rito llamado de «liberación del cadáver» pone fin a este caos instituido, al término del período de gobierno ficticio. El poder está vacante, este desorden es testimonio de ello, pero al mismo tiempo no lo está. La realeza permanece siempre presente, por la imagen del soberano durante la transición, y por el siguiente establecimiento del sucesor. Como en el ceremonial de Francia, el rey-hombre muerto se oculta detrás del Rey establecido en la eternidad de su cargo.

En el momento de la muerte, el cuerpo soberano es secularizado, a veces agredido o reducido al estado de restos nefastos. La fuerza del poder le es retirada a fin de ser incorporada al nuevo rey. Las partes que significan la realeza son extraídas, ya que constituyen una parte de la sustancia real. Del *Alafin* de Oyo, rey yoruba de Nigeria, se toman el corazón, que el sucesor deberá

[24] K. Weiland, *op. cit.*

asimilar, y el cráneo, que se convierte en el recipiente que contendrá el preparado que debe ingerir en el momento de asumir el poder. En las realezas de la sabana congoleña, el cadáver real sufre el despojo de las reliquias —las uñas, una falangeta y los cabellos—, signos de la «persona cabal» entre los suku, o los órganos genitales, signos del poder fecundador, entre los luba. En el Chad, los moundang separan la cabeza y un brazo, que son dejados al cuidado de dos de las mujeres del sepulturero real. El cráneo, recipiente lleno de muestras de todos los alimentos, de «medicamentos» y de fuerzas, se convierte en uno de los instrumentos de poder de los sucesores; es guardado en un cenotafio secreto y recibe sacrificios humanos, un joven y una chica enterrados en el mismo lugar. Los restos del rey, el cuerpo despreciado y reducido, son hervidos con el fin de que se pudran más rápidamente; posteriormente son rápidamente cerrados en una urna que se arroja a un río. El cadáver real no puede retornar a la tierra, puesto que la contaminaría y la esterilizaría. Es expulsado, y es un maniquí representando al soberano lo que el sepulturero entierra en una tumba ficticia [25]. Despojado de la fuerza del poder, el cuerpo real no es nada o, más exactamente, no lleva más que el negativo de la realeza. Los moundang reconocen, por lo demás, esto bajo una doble figura: el rey es comparado al «lagarto de dos colas», a los monstruos. Dispone de un poder creador o destructor sobre la naturaleza; es el padre de sus súbditos, pero puede ceder al abuso y cometer faltas. Se le asesina ritualmente, si ello se hace necesario, antes que la muerte natural venga a llevárselo. Se dice entonces que «el rey está harto de comer la realeza». Se transforma en una víctima expiatoria, y sus restos abandonados a las aguas fluyentes se llevan los males más temidos —la mancha, la esterilidad, la epidemia y concretamente la lepra. El rey muerto sufre en ciertas sociedades una agresión dramatizada. Para los anyi, los cautivos de la corte se adueñan mediante la violencia mimada de los signos del poder, despojan al soberano difunto y establecen un reino invertido, irrisorio, abusivo y malvado. Cometen sacrilegios e insultan al muerto; sólo ellos proclaman la realidad del cadáver, del cuerpo nulo, puesto que está despojado de todo lo que lo había constituido en cuerpo soberano, «místico». El fin

[25] A Adler, *La mort est le masque du roi. La royauté sacrée chez les Moundang du Tchad*, París, Payot, 1982.

del falso reinado coincide con el de los funerales. El poder de burla toma sentido en referencia a otra práctica, a otra dramatización: los grandes entregan a los responsables de la muerte del rey y después, furiosos, penetran en los poblados atacando a las personas y a los animales, asolando los bienes; entran en todos los lugares «con la sangre» [26]. La venganza de los cautivos responde a la culpabilidad imputada al pueblo. El poder es maltratado por delegación, vendrá de lejos una última vez en el momento del establecimiento del sucesor. Este será zarandeado, maltratado hasta el punto de rasgar sus vestiduras, en el momento de acceder al trono. El pueblo se mantiene a continuación en un temor reverencial del poder.

El rey, marcado por la muerte o la derrota, borra la obligación de la sumisión desapareciendo; todo se sumerge en un desorden que parece [27]. Esta anulación del soberano difunto contrasta con la poderosa investición simbólica de que es portador durante su ejercicio del poder. Se sitúa, en tanto que detentador de la función suprema, en una relación de analogía generalizada con el mundo y su orden, con la sociedad y su orden. Se identifica con el territorio —el país— que define la extensión de su gobierno, así como con el conjunto de súbditos a los que impone su ley. El rey anyi «puede» actuar sobre la naturaleza: parar el fuego, modificar las distancias, cambiar el peso de las cosas. El estado del mundo depende del suyo propio; si cae enfermo todo se degrada. Él encarna al pueblo, al que aporta los beneficios resultantes de su relación exclusiva con los poderes sobrenaturales. Su sangre es la del pueblo entero y numerosas prohibiciones le protegen de todo corte o herida, el fluido de la vida pasa por su persona. El rey moundang tiene un «aspecto cósmico», la fuerza de la tierra se localiza en él y le da medios de actuar sobre la fecundidad y la fertilidad. Tiene poder sobre la lluvia, está asociado al ciclo vegetativo y las fiestas de renovación de la naturaleza son ocasión para la reanimación de la realeza; su palacio se asimila a un microcosmos en el que él representa la figura del sol girando alrededor del recinto sagrado que ocupan sus esposas. De forma general, cuerpo del rey, cuerpo del país (y del mundo) y cuerpo del pueblo, no

[26] Cl. H. Perrot, *op. cit.*

[27] Para una ilustración del rey como víctima expiatoria, consultar especialmente J. Cl. Muller, *Le roi bouc émissaire, Pouvoir et rituel chez les Bakuba du Nigeria central,* Québec, S. Fleury ed., 1980.

son más que uno. Los dispositivos simbólicos y rituales establecen detallada e imperativamente la relación del soberano con el espacio político, tanto como con la tierra, de la que toda vida procede y donde el revestimiento simbólico acompaña la incorporación al trabajo. En el país Mossi de Burkina Faso, la última secuencia de la investidura real impone un recorrido iniciático debido a que el soberano *incorpora* la historia del reino (por contacto con los lugares donde es investido) a la vez que el espacio, con un mayor sentido simbólico (el de los «amos de la tierra»). Lo que da fuerza a la metáfora es que, evidentemente, no se dice que los incorpore, sino que se los come. El rey no adquiere soberanía plena si no se da esta condición[28]. Aquí, como en otros lugares, el cuerpo soberano, depositario de las fuerzas de orden y de fecundidad, es solidario con los grandes ciclos naturales. Ser rey es ser responsable de los beneficios del país, a la vez que de cada uno de sus súbditos. Las estaciones, los trabajos agrícolas, las grandes manifestaciones colectivas centradas en la persona del rey se ejecutan de la misma forma. El soberano sale purificado, reforzado, confirmado en su poder, salvo que en estas circunstancias aparezca debilitado.

Es preciso volver a la constatación principal; el cuerpo del soberano tradicional es el cuerpo político. Todas las prácticas rituales y ceremoniales que presiden la investidura tienen por función efectuar esta transfiguración, manifestar este cambio de estado. Sólo la iniciación, llevada a su punto supremo y exclusivo, en cuanto reservada al «único», puede hacer morir la forma humana y hacer nacer la forma simbólica e imaginaria —o mística, según nuestro viejo lenguaje político—. El cuerpo físico del rey es, en cierta manera, escamoteado de principio a fin, es ocultado ritualmente en el momento próximo a la investidura, se establece en el parecer de la soberanía durante el período del ejercicio del poder, se evacúa en el momento de la muerte —un maniquí regio lo sustituye a veces, o su vida sigue en otro lugar con un cortejo de dignatarios y servidores sacrificados, como en los reinos de Benin, o se transforma por efecto de la momificación, convirtiéndose así en su propia efigie, como entre los teké congoleños.

[28] Cf. M. Izard, *Les archives orales d'un royaume africain. Recherche sur la formation du Yatenga*, tesis de la Universidad René Descartes, n. p., 1980. Resumen de la sección relativa al ritual de investidura mossi en el capítulo 3: «El poder en otras partes».

Los suku del Zaire diferencian claramente lo que se puede calificar de instalación mística e instalación constitucional del nuevo soberano. Dos términos diferentes designan estas dos fases de la investidura. El segundo establece la legitimidad de la sucesión, efectúa la transmisión de los *regalia* y de las insignias específicas del cargo, delimita claramente las funciones y obligaciones de la soberanía. El primero es de carácter iniciático, *trabajo,* mediante el que el rey se hace. Este debe dar inicialmente pruebas de las cualidades requeridas: vigor físico, fecunda virilidad, éxito en la gestión de los asuntos públicos y privados. Dado por apto, es «capturado» públicamente, martirizado y maltratado —expiador de la violencia social y salvaje durante la vacante de poder— antes de ser conducido al lugar de reclusión iniciática. Es aislado, desconectado social y culturalmente, retrocede, desaparece bajo su antigua forma. Pero la operación simbólica empieza a producirse, ya que se encuentra en contacto con un altar unido a los espíritus y a las fuerzas de la naturaleza asociadas a los antepasados iniciales. Se hace, lleva las primeras marcas corporales hechas con caolín. Durante la secuencia siguiente, cuando la reclusión se relaja, cantos, danzas y libaciones de vino de palma provocan su posesión por el poder una vez convocados los ancestros. El rey realiza con su esposa principal un acto sexual que es considerado como primero; por la sexualidad se expresa también su cambio de estado, su relación nueva con la tierra y con las fuerzas de la vida [29]. La figura real está ya casi formada, el cuerpo será purificado por un baño ritual. Las principales insignias reales son consagradas por un sacrificio animal (el tocado regio, los brazaletes compuestos en parte por un latón que se transmite de reinado en reinado, la piel de leopardo). La frente, los hombros y el pecho se pintan con arcilla roja —signos de la transformación operada, a la vez que armadura, pues el rey debe ser invulnerable para que lo sean también el pueblo y el país. La pareja real, sacada de la casa de reclusión condenada a la destrucción inmediata, puede efectuar su salida de la misma forma que un recién nacido sale por vez primera de la casa materna. El soberano, con el torso desnudo por el ritual, y su esposa son conducidos a continuación en cortejo hasta el lugar de la manifestación pública. Los representantes de los más antiguos ocupantes del país los asocian a los tronos reales.

[29] Cfr. capítulo 2: «Lo sexual y lo social».

auténticos altares de los que son rápida y definitivamente separados. Los gritos de los asistentes, la música de la orquesta real y las salvas de la gente armada anuncian la salvación honrando a aquél que se ha convertido para todos en rey, precursor y tierra a la vez. El soberano y su esposa reciben una última marca corporal efectuada sobre el brazo izquierdo con caolín y tierra de termitera. Convertido en rey y públicamente instalado, pone por primera vez los pies sobre la piel de leopardo. Esta imagen evoca su figura política, es el detentador de la violencia legítima, del poder de dominación. Las inscripciones del brazo evocan su figura simbólica y ritual, la tierra roja indica la relación con las fuerzas naturales, con las fuerzas salvajes; la arcilla blanca marca el transporte a lo original, a los ancestros iniciales y fundadores [30]. La institución imaginaria de la soberanía aparece así como el producto de un largo trabajo en el que el cuerpo del rey es a la vez medio y resultado. Se trata de una transfiguración por la que la sociedad misma se transfigura, una doble *identificación* * del rey con la realeza y de la sociedad real con la sociedad ideal de la tradición.

El cuerpo con cuerpo

Frente al cuerpo soberano, el cuerpo súbdito puede convertirse en instrumento de protesta y dotarse de la más intensa fuerza expresiva. Lo corporal, lo sexual, lo verbal se encuentran a menudo asociados de forma espectacular a la transgresión y al escarnio. Oponen las figuras del desorden a las figuras del orden: la desnudez desplazada y ofensiva, el envilecimiento del cuerpo, la obscenidad gestual, la provocación pura por el vestido y el adorno no obedecen a ninguna de las normas compartidas. La desviación sexual ostentatoria y la errancia sexual son generalmente reconocidas como dos actos contrarios a la vida social, como provocaciones y como factores de desorden. Son tratadas en tanto que tales, sancionadas por la opinión y reprimidas por los poderes. Las sociedades tradicionales —la mayoría de las africanas— son un duro obstáculo para éstas, exigen a menudo como último recurso su exclusión social, su ostracismo o su puesta en servicio, por cesión a un grupo extranjero. La provocación y la transgresión pueden

[30] Cfr. el estudio de K. Wieland, *op. cit.*

convertirse en medios de la alta cultura contestataria transpuestas, trabajadas en su expresión, imponiendo su marca a una época o produciendo las figuras de mitos nuevos. Han sido el recurso de la subversión cultivada y llevada a su apogeo. La antigua contestación de los libertinos franceses corrompió el orden de los cuerpos, espíritus, convenciones sociales, los disolvió, en particular por la homosexualidad o la desvergüenza manifiesta; desacralizó la simbólica de los poderes religiosos, político e intelectual. La virtud es, más tarde, reducida a la desdicha, con el marqués de Sade. La agresión corporal y sexual, y no solamente la transgresión y la obscenidad, se transforman en el *arte* de la ruptura total. La revolución de la cultura y de la sociedad abre su vía por medio de la revolución corporal, pero tratando al otro, al compañero sexual, como pura materia utilizada para el goce [31]. Podría trazarse todo un itinerario, que pasa en algunos períodos por oscuros desvíos; así por ejemplo, cuando la iniciativa fascistizante francesa llama a una revolución general que debe ser mental y que se define específicamente como una «Revolución del cuerpo» (Drieu y Doriot). En la escena de mitologías occidentales de la modernidad, dos figuras dominantes se alzan en posiciones en cierto modo opuestas: Prometeo y Don Juan. El primero muestra el dominio del mundo por las técnicas y las artes, la capacidad del hombre para liberarse colectivamente, particularmente de su sumisión a los dioses; da forma al poder y lo transfigura haciéndolo progreso. El segundo, de múltiples y menos definibles rostros, explica por la seducción sin límites el libertinaje y las contraconductas, el desafío llevado al riesgo extremo —la muerte—. Transforma como actor la potencia recibida por nacimiento en impotencia asoladora. Es la figura mítica de la libertad absoluta, individual, enfrentada a la ley, al Comendador [32]; pone su cuerpo en juego, en un enfrentamiento sin tregua en el que la amenaza mortal es cierta.

Transgresión, escarnio: dos términos y no dos equivalencias que traducen los movimientos de orden y de desorden en el seno

---

[31] Interpretación de Juliette por Th. W. Adorno y M. Horkheimer en la *Dialectique de la raison*, París, Gallimard, 1983 [trad. castellana: *Dialéctica de la Ilustración*, Bs. As., Sur, 1968].

[32] D. Paulme, en un bello texto, busca la «genealogía» del personaje, haciendo de la estatua del Comendador la piedra de toque y «el instrumento de la venganza divina»; *La statue du Commandateur*, París, Le Sycomore, 1984.

de las sociedades. La transgresión, es el gran mal, el alto riesgo; durante mucho tiempo ha conducido a la muerte social o física, por considerársela como una amenaza de muerte que pesa sobre la colectividad. Va hasta el límite con el fin de superarlos; se efectúa por ruptura, por profanación e infracción. Oculta las fronteras de lo sagrado (con el acto sacrílego), niega la sacralización del soberano (con el crimen de lesa majestad), rompe las prohibiciones sexuales (con el incesto y la relación envilecida) y arrasa los hábitos, con la superación ostentosa de los «límites no franqueables»). La transgresión se manifiesta de lleno en las sociedades tradicionales mediante normas, códigos e imposiciones rigurosamente definidos, mediante una amplia sacralización. Retrocede o se niega, banalizándose o transformándose en agresión total, en las sociedades de la modernidad actual, abiertas, móviles y «permisivas» mediante el embrollamiento de todos los reparos. La burla lleva a la risa a menudo irónica. Coloca sobre un claro que oculta la grandeza y la pompa, cambia las apariencias, empequeñece lo importante y desmitifica la amenaza de los poderosos. Opera por contrastes, produce una contradramatización cómica, transfigura la impotencia. Corroe mediante la risa, se ríe de todo, incluso de sí. La burla abre puertas a la libertad, imaginariamente al menos. Saca por momentos al hombre banal del juego del destino, de los poderes y de la mecánica inseparable de todo funcionamiento social. Si la transgresión es menos de este tiempo, la burla lo es totalmente, hecha como está a la medida de las apariencias que quebranta y de los riesgos de los que se burla.

Las sociedades tradicionales, las de los antropólogos, temen la transgresión en tanto que destructora del orden (y no fundadora); mediante la infracción de las leyes fundamentales figura la amenaza de la vuelta al caos. Hasta tal punto es temida que estas sociedades conciben dispositivos que permiten provocarla domesticándola, desplazándola, transfiriéndola a escenas de lo imaginario mítico y ritual. En los mitos, un personaje tipo actúa y se transforma tanto en dios o héroe, como en bufón: es el *Trickster*, llamado así por los mitólogos anglosajones que han conservado el viejo término francés del mismo origen: *triche* (trampa). Por él, todo es puesto en duda y embrollado, los límites se desdibujan, las categorías se mezclan, las reglas y obligaciones pierden su fuerza. Los mitos indios de América del Norte le conceden un gran lugar. Relatan las hazañas (y fechorías) y gestos de este héroe

transformista, divino en ciertos aspectos, grotesco en otros, siempre errante, poderosamente sexuado, que ignora la diferencia entre el bien y el mal, enredado en mil aventuras caracterizadas por la astucia y el engaño. Una figura corporalmente mal identificada y de salvaje sexualidad trastueca imaginariamente los órdenes. Los comentaristas y analistas contemporáneos, en una perspectiva freudiana, han evidenciado la función liberadora de las pulsiones sexuales agresivas que, habitualmente custodiadas por la sociedad, sólo pueden manifestarse por vías indirectas, sin riesgo de desintegración social.

Las sociedades amerindias del Norte hacen de la transgresión un drama sagrado, un medio ritual de convertir el desorden en orden y en poder revivido. En el centro, el bufón ceremonial. Su ocupación está definida por la ironía, la parodia, la provocación espectacular, la regresión. No respeta a persona ni a cosa, su licencia es total, se encuentra en la más completa impunidad y su ataque golpea tan alto que apunta al objeto más reverenciado. Su trabajo se verifica principalmente en tres terrenos. El terreno sagrado, la comunicación establecida con ciertos dioses se ve banalizada, trivializada en la imitación de la vida cotidiana. El de la desventura individual; los achaques del nacimiento y de la vida se convierten en objeto de burlas despiadadas; sus enfermedades y sus desgracias, exageradas, aparecen en el curso de la pantomima ceremonial. El terreno de la sexualidad y la obscenidad, el exhibicionismo sexual, la copulación simulada hasta en los altares, los comportamientos y las formulaciones escandalosas, la exageración explicada por el consumo salvaje de desechos y de pequeños animales vivos, dan a la transgresión su intensidad dramática. Lo tratado fuera de las normas son las tres coordenadas que definen esencialmente el curso de las vidas individuales y colectivas: lo Sagrado, la Fortuna y el Sexo. El cuerpo entero interviene en este juego de la liberación total, loco en apariencia (lleva a reír), pero minuciosamente codificado en realidad (hace nacer el temor). El bufón ritual tiene a su cargo las rupturas, a fin de neutralizarlas. Su misma persona es escandalosa; entre los indios zuñi, el disidente nace del incesto —paradigma del acto transgresor—; en consecuencia, está separado y por esta razón, dotado de poderes. Es temido hasta el odio y el miedo, al mismo tiempo que se le acredita autoridad. Es el que libera por delegación, sin que la colectividad tenga que reprimir las transgresiones, y el que

contribuye al mantenimiento del orden social. Es esencialmente un conversor del desorden por medio de la teatralización ritual [33].

La burla instituida opera sobre todo en el terreno político. Apunta hacia los poderosos, se establece en la proximidad con la figura del Grotesco o el Loco. Esto viene de lejos en la historia, está presente en Persia, en Egipto y en Grecia, y en Roma donde el triunfo de los generales vencedores incluía un cortejo de escarnio. Más cercano está el Bufón de corte, que ocupa un lugar en el seno de la institución política, en Francia, a partir del siglo x hasta el momento en el que Luis XIV expulsa el personaje a causa de su insolencia arrasadora. El bufón de corte adquiere durante este período una posición oficial —se hace cargo del presupuesto real— así como notabilidad —aparece en los escritos de los cronistas y en la obra de los escritores de su tiempo— (Bonaventure des Périers, Brantome, Guillaume Bouchet y Noël du Fail, Ronsard y Marot). Es Rabelais quien lo consagra calificándolo de marosofo o loco-sensato.

Personaje y personalidad, está precisamente localizado en el espacio simbólico y el espacio del poder. Se sitúa al lado de lo monstruoso en razón de las desgracias físicas y de su fealdad: su malformación le da el título, su cuerpo deformado lo marca [34]. Se asocia al infortunio por su condición de nacimiento y porque se estima insensato o «pobre de espíritu». Es grotesco en su forma de vestir, pueril en sus ornamentos, paródico e irrisorio en los emblemas por los que manifiesta su oficio. No es dueño de su palabra, que divaga; sus palabras parecen tan locas como él mismo. Pero su cargo y su proximidad con el poder del soberano le imponen una formación, el aprendizaje de un oficio. El Bufón recibe una educación corporal y aprende la capacidad de hacer buena figura sobre su montura en los cortejos reales. Debe tener conocimientos musicales y práctica en muchos instrumentos. Tiene un cierto arte de palabra, cultivado con el fin de permitirle componer versos y canciones, de memorizar las historias a contar y de encontrar la forma de réplica con fórmulas inesperadas. Aprende

[33] G. Balandier, *Le pouvoir sur scènes*, 4. «L'embrouille», París, Balland, 1980.

[34] El padre de Clément Marot, al servicio de Luis XII, dejó un retrato de Tribulete, uno de los más célebres Bufones de corte: frente pequeña, grandes ojos, nariz pequeña, larga espalda, «loco de cabeza descornada / a los treinta años igual de sabio que el día que nació».

los modales de corte, descubre los secretos de los poderosos convirtiéndose, a veces, en consejero ocasional. El príncipe y el Bufón muestran el poder bajo el doble aspecto de la majestad y de la burla, de la fortuna y del infortunio, formando una pareja dramática. Los dos están marcados por la diferencia, separados del orden común, únicos, presentan juntos otra versión de los «dos cuerpos del rey», la que opone al cuerpo transfigurado por la realeza el cuerpo irrisorio que se muestra sin sentido inverso. Si al Bufón se le llama el «primo» del rey, no es más que por un emparentamiento irreverente y ridículo. Está ligado metafóricamente para mostrar de forma clara su exclusión por naturaleza, manifestando la falsedad de la alternativa al poder real.

Pero hay más: tiene derecho y capacidad de sobrepasar todos los límites. Juega al juego de la verdad y de la insolencia, saltando convenciones y apariencias, beneficiado por una amplia impunidad. Destruye por momentos las fronteras que separan las posiciones sociales; tiene el privilegio de decir y hacer todo con la condición de permanecer en su terreno —el de la irrisión, de la deformación generadora de risa—. Ridiculiza al rey, a la nobleza, a los clérigos. Triboulet, uno de los Bufones más importantes, particularmente ligado al rey Francisco I, se hacía llamar «señor soberano de todos aquellos de los que se burla». Pero su realeza loca, reverso grotesco de la otra, lo libra de la paliza e incluso de la sanción.

Su trabajo le conduce a hacer aparecer ciertas verdades ocultas, las que no son «adecuadas» o «bonitas». El Bufón de corte es un rompedor de apariencias, deformador por su juego; deforme él mismo y deformante por su juego, quiebra las formas. Pero permanece constantemente al servicio del Príncipe. Le informa y enseña. Le revela por exageración límites y artificios del poder. Por su mediación los palacios se abren a las informaciones que cela el entorno, las faltas del soberano son despojadas de la hipocresía que las oculta, y la ironía y la farsa atemperan la certeza de los poderosos. También por su mediación, el decoro, el aparato ceremonial se presentan a la vez en su necesidad y en su fragilidad. Basta provocar la irrupción de lo grotesco para que queden puestos patas arriba, siendo a la vez deseados en razón de la burla que los sustituye. El Bufón opone su falsa grandeza a la majestad del soberano en las manifestaciones públicas, cuando aparece en el séquito del rey y particularmente en las entradas solem-

nes a las villas. Pero su presencia recuerda secretamente a éste que el poder supremo tiene diversiones ocultas: la debilidad humana transfigurada por la institución, el encierro en el poder, que puede conducir a la locura real e instaurar reinados crepusculares [35].

El cuerpo impugnador interviene, generalmente, en las dramatizaciones que dejan lugar a la libertad, incluso cuando son instituidas con el fin de reavivar el orden social y los gobernantes. Lo teatral y el efecto de liberación se asocian para engendrar la ruptura y el escándalo independientemente de las contraconductas, particularmente aquellas que provocan la interferencia de las identidades corporales y sexuales, las que efectúan un *travestimiento*. La contramodernidad occidental da forma a estas conductas disonantes con los movimientos hippies, yippies, freaks y punks, sustitutos de una revolución fallida o imposible. En cambio, la dramatización de la represión no deja ninguna salida. El cuerpo físico del delincuente, del inconformista o del rebelde está completamente entregado a los representantes del «cuerpo místico» —que es político y social a la vez—. La fórmula «constricción corporativa» designa, en su acepción literal y no solamente jurídica, esta apropiación colectiva y total de quienes contravienen las leyes fundamentales y las convenciones imperativas. La sanción del internamiento separa —mediante una separación negativa, *anuladora*—, aisla, priva de autonomía, impone una disposición corporal penosa y una sumisión mental, al menos fingida; afirma la voluntad de rectificar en nombre de lo colectivo. En las sociedades tradicionales, estudiadas por la antropología, la sanción toma otra forma: la exclusión por reducción al estado de servidumbre fuera de la comunidad. Este procedimiento desocializa mediante el borramiento de todas las relaciones sociales del culpable; despersonaliza hasta el punto de imponer el cambio de nombre, y reduce a una función de puro cuerpo (fuerza de reproducción), de instrumento (medio de producción) y de cosa (mercancía de trato).

La metáfora corporal en su formulación medieval, como ya se ha mostrado, conduce a asimilar la sanción a un acto médico, tratando el miembro o el órgano enfermo, separando, mediante una operación quirúrgica, la parte incurable del resto del cuerpo. La tortura y la pena de muerte se convierten así en las formas extremas

[35] Cfr. G. Balandier, *op. cit.*, 2. «L'embrouille», pp. 73-86.

de la terapia social y política. La primera mutila y hace del sufrimiento un acto de confesión, la segunda elimina y entrega una vida a las fuerzas del orden. M. Foucault opone con justeza el cuerpo del condenado al cuerpo del rey, al «cuerpo místico». Los dos, separados, situados de acuerdo con el derecho, informados por lo simbólico y lo imaginario, tratados ritualmente, ocupan dos polos: el de «más poder», que afecta a la persona del soberano, y el de «menos poder» que marca a «aquellos que se someten a una pena». «En la región más sombría del campo político, el condenado forma la figura simétrica e inversa a la del rey»[36]. Los dos son ejemplares, uno del orden y de la sociedad transfigurada por los efectos del poder, el otro del desorden y de la sociedad desfigurada por efecto de sus propias debilidades. Al fasto y la gloria que acompañan al ceremonial real se opone el ritual sombrío de la ejecución capital. Ésta efectúa una puesta en escena trágica del sacrificio cumplido en nombre de la ley; el cuerpo agredido, dislocado o roto, manifiesta el desorden que el orden reprime tomándose una vida, arrancándola del cuerpo social del que era una parte insubordinada.

La víctima expiatoria lleva y evacúa simbólicamente la carga de los males que la colectividad no puede reducir y menos aún eliminar. La violencia ritual que conduce a su exclusión la convierte en culpable, permite la manifestación de lo negativo que toda sociedad recela, orienta hacia el exterior las fuerzas disolventes de la unidad. El sacrificio recrea imaginariamente, por un tiempo, la cohesión, más aún cuando la víctima aparece marcada por la desgracia o el infortunio, como lo estaba el *pharmakos* griego, escogido entre los lisiados, los desposeídos o los vagabundos. En toda sociedad, lo que ante todo se teme es lo que atenta de manera insidiosa contra el buen orden de los seres y las cosas, contra las formas sociales establecidas. La tradición califica de brujería a los ataques cuyos efectos son generalmente similares a las degradaciones del cuerpo y del espíritu provocadas por la enfermedad. El hechicero manipula el desorden en su provecho, provoca las acciones no conformes, fuera de las normas. Destruye a las personas «comiéndolas» por dentro, a las relaciones sociales, desvirtuándolas, a la naturaleza, esterilizándola. Presta su figura a todo lo que amenaza la comunidad, recurriendo a medios ocul-

[36] M. Foucault, *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975, pp. 33-34.

tos —a lo que, en ella, se vuelve contra ella—. Es el enemigo interno enmascarado. Lo imaginario lo define, las creencias le dan forma bajo apariencias comunes, su ser físico profundo es diferente y la pregunta de su cuerpo revela la diferencia; las prácticas lo arman con técnicas. Es a la vez una persona real y una *persona ficta,* como el soberano, pero se sitúa en oposición a éste. Al señalar al brujo, las colectividades tradicionales localizan su *mal.* Es, en este momento, cuando opera el procedimiento de inversión/conversión que hace de lo positivo con lo negativo dos fuerzas de cohesión social con fuerzas de desagregación. Se efectúa de dos maneras: por el miedo o temor que inspira el ser acusado de brujería; esta autocensura refrena las tentaciones de derogación, corrige las conductas, rectifica las desviaciones que podrían acusar la definición de las relaciones sociales. Mediante la dramatización sacrificial que se desarrolla en la búsqueda y el castigo del brujo. La sospecha le impone pruebas, como la del veneno, habitualmente utilizada; la sanción lo condena al aniquilamiento físico y social. Este es el momento intenso del drama, aquel que hace del agresor desenmascarado una víctima expiatoria. La comunidad se reaviva y la autoridad se refuerza, señalando públicamente y luego eliminando al fautor de crisis —quien es considerado *extranjero* según las normas, y agente del mal. La culpabilidad del hechicero exculpa a los otros, y en primer lugar a las gentes del poder. Por un tiempo, su eliminación reconstituye a una sociedad que se estima purificada. El cuerpo culpable de brujería es separado, apartado, condenado al olvido, a la desaparición. Podía ser humillado antes de la ejecución, para ser más tarde degradado y reducido al estado de desecho social contaminante. Al igual que el cadáver real, no recibe un tratamiento funerario ordinario, pero nada de él puede retomarse con un uso simbólico y ritual positivos; es aniquilado para que la sociedad limpie sus propios males.

La modernidad no ha hecho desaparecer estos recursos, puesto que la sociedad y su poder no pueden eliminar la confrontación del orden y el desorden, del conformismo pasivo y la libertad modificadora, de la aceptación y la astucia o la no sumisión. Las formas cambian, y las técnicas de reducción se multiplican diversificándose, pero siempre queda el procedimiento del señalamiento y la neutralización del culpable. Los irreductibles, por condición o por elección, son considerados agentes nefastos o enemigos in-

ternos, como lo eran los brujos del pasado o de culturas lejanas. Si surge una crisis grave, son identificados públicamente y sacrificados con el fin de que la colectividad recobre su cohesión y el poder su crédito. El racismo, particularmente, da una justificación, una simbología, una carga emocional a esta exclusión por sacrificio. Ninguna de las sociedades de la modernidad está exenta del recurso a este procedimiento: las sociedades totalitarias han hecho de éste uno de los componentes de su forma de gobernar. Su orden está en extremo sacralizado, sus fracasos y sus fallos son mostrados como obra de «criminales» internos y externos, la inquisición política reemplaza a la religiosa de antaño. J. P. Faye ha analizado el funcionamiento policial del Estado nazi. «La institución» encargada de velar por el *cuerpo* del pueblo alemán y su estado de salud, «por el indivisible organismo del pueblo», es la policía política. Todo síntoma de enfermedad debe ser reconocido a tiempo, todo germen de destrucción debe ser separado con los medios apropiados. Lo que viene a querer decir que el enemigo del Estado debe ser preventivamente puesto en situación de no resultar molesto. Así, «los actos asesinos se hacen posibles, están justificados y se llevan a cabo»[37]. La ideología totalitaria adopta sin saberlo las metáforas corporales, médicas y quirúrgicas con las que ciertos teóricos de la Edad Media justificaban el absolutismo. El cuerpo disidente es excluido para que el cuerpo colectivo («místico») resulte preservado. El Estado total estalinista que se constituye después de 1930, con su lenguaje, sus ritos, sus organismos de control y sumisión, le asocia también, aunque sus legitimaciones sean absolutamente diferentes, «una estructura afectiva apasionada» y «un sistema policial que ejerce una represión total»[38]. Recluye con el fin de encerrar en el conformismo, como lo muestran los numerosos testimonios clandestinos y los escritos de la disidencia. El Estado total mantiene la sospecha, y, para el individuo, la realidad exterior aparece como portadora de una amenaza constante. Separa, excluye, reduce. La medicina y la cirugía política tienen a su cargo el cuerpo insumiso. Pasa lo mismo con los nuevos totalitarismos, ya que existe una continuidad,

[37] J. P. Faye, *Langages totalitaries*, «Le cercle et le fichier», París, Hermann, 1972, pp. 492 y ss. [trad. castellana: *Los lenguajes totalitarios*, Madrid, Taurus, 1976].

[38] P. Ansart, *La gestion des passions politiques*, Lausana, L'Age d'Homme, 1983.

por efecto de la lógica totalitaria, entre los absolutismos medievales y las ideologías actuales que legitiman el servilismo completo. El disidente, el opositor, el rebelde son corporalmente aprisionados, dejados a merced de sistemas de anulación que recurren a los nuevos recursos técnicos y burocráticos. El cuerpo con cuerpo se entrega bajo formas múltiples, según la gradación de tomas que efectúa el cuerpo represivo: desde la marginación total por exclusión económica y social, hasta la desaparición física no verificable —la desaparición—; desde las humillaciones corporales y ataques verbales ritualizados a las torturas, mutilaciones y violencias sexuales, a las empresas de sumisión completa de la persona por medio de la medicina política, desde el internamiento prolongado —por denegación del pasaporte—, a la asignación de residencia, el internamiento especial, el aislamiento y el envilecimiento concentracionario con degración metódica del cuerpo reducido al estado de herramienta rápidamente disponible [39]. El totalitarismo es la capacidad sin límites que se atribuye el «cuerpo místico» (el Estado, el colectivo transfigurado) de disponer totalmente de sus súbditos, en cuerpo y en espíritu, con el fin de normalizar, de someterlos o de aniquilarlos.

El recurso último del sujeto es la recuperación de su propio cuerpo, que convierte en lugar del sacrificio expresivo o el testimonio último, llevado al más alto grado de intensidad. Las pruebas voluntariamente impuestas al cuerpo se convierten en la demostración de un rechazo infalible —el de un orden y su ley o, a la inversa, de un desorden y unas imposiciones legales—, también la demostración de una elección irreductible —la de una fe y una libertad absolutas—. La historia de las religiones y de sus grandes figuras revela cómo la vida mística se nutre de las disciplinas y las mortificaciones a las que el cuerpo se encuentra obligado habitualmente; y también de las iluminaciones, de los éxtasis nacidos del cuerpo que modelan el amor místico sobre el amor humano [40]. Los locos y las locas de Dios pueden alcanzar un heroísmo místico mediante el ascetismo y los tratamientos cor-

[39] Testimonios: Amicale d'Oranienburg-Sachsenhausen, *Sachso. Au coeur du systeme concentracionaire nazi*, París, Plon, «Terre Humaine», 1982, y J. Mialet, *Le Déporté*, París, Fayard, 1981.

[40] Estudios de Dom Jean Leclercq consagrados al erotismo religioso románico, y en particular *L'Amour vu par les moines au XII siècle*, París, Cerf, 1984.

porales; incluso a veces mediante un odio hacia sí mismos, hacia su ser físico, que se convierte para las religiosas en un amor loco por el cuerpo desgraciado del prójimo. Para ella, si «los sentidos son las puertas de la muerte», «los pobres y los enfermos son los sufrientes miembros de Jesucristo» [41]. El «cuerpo místico» anula lentamente al otro, produciendo una intensa irradiación espiritual o condenándolo a los sufrimientos, llegando en algunos casos a la degradación neurótica [42]. Con los mártires de la fe, el testimonio corporal se lleva al paroxismo y adquiere un valor político, puesto que opone el sacrificio de una vida a un poder violentamente represivo o a una Iglesia descarriada y despiadada en la defensa de su orden doctrinal e institucional. En los mesianismos y milenarismos de los campesinos medievales de Europa o de los insumisos al orden colonial de este siglo, la represión entra, sigilosamente, en contacto con las nuevas fuerzas religiosas. Esta da forma de salvador a los mártires, politiza la nueva fe, contribuye al establecimiento simbólico de la secta-sociedad y demora una subversión total del orden establecido. La eliminación de la personalidad fundadora no para el movimiento; por el contrario, por efecto del trabajo simbólico e imaginario, la figura histórica es sustituida por la figura mística, y creyendo reducirla a la impotencia, le añade un suplemento de carisma [43].

El enfrentamiento político durante los períodos revolucionarios, así como la oposición en los terrenos del totalitarismo conducen también al testimonio dramatizado, al recurso del sacrificio, poniendo en juego sufrimientos corporales provocados, y, en último término, la vida. Cuando la convicción adquiere fuerza de fe, cuando el servicio de una causa se convierte en una obsesión, nacen los mártires y no solamente los héroes. El poder actuar la mente, la propia muerte, se retira de las manos de los poderes, y el acto último extrae de ello una significación política y una fuerza parecida a las que hace nacer lo sagrado. El suicidio pú-

---

[41] O. Arnold emprende una verdadera búsqueda etnológica sobre la vida de las religiosas francesas del siglo XIX: *Le Corps et l'Ame*, París, Seuil, 1984.

[42] Como lo muestran las biografías de religiosas editadas el pasado siglo, tratadas por Odile Arnold durante su investigación.

[43] Ver a título ilustrativo el estudio del mesianismo de los kongo (Zaire y Congo) en G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, París, P.U.F., 4.ª ed., 1982.

blico, mediante el fuego, de los bonzos, durante la última fase de la guerra de Vietnam, realizó esta conjugación y dio al sacrificio individual la importancia de un acontecimiento de gran calibre. Los nacionalistas irlandeses encarcelados condujeron el drama del sacrificio a su más eficaz nivel de significación; degradando su ámbito carcelario y sus cuerpos, quisieron mostrar, mediante la transgresión y el exceso, que la situación de su pueblo no era más que una degradación enmascarada; prosiguiendo la huelga de hambre hasta la muerte, quisieron hacer de la resistencia un movimiento irreductible, sacralizado por su voluntad infalible y su fe. Aun cuando el testimonio dramático no pudo ganar la batalla contra el tiempo, conservando su fuerza más allá de la décima muerte voluntaria, se había creado un momento de intensidad y de alto riesgo para el poder dominante. El sacrificio personal puede llevarse a cabo en aislado, sin el soporte de una organización, con el fin de forzar a una toma de conciencia colectiva, de provocar una onda de choque que perturbe la calma de las pasividades consentidas. Se hace revelador de lo inaceptable. Eso fue lo que intentó el novelista japonés Mishima por un suicidio espectacular, poniendo su gloria al servicio de una muerte ritual y teniendo a la jerarquía militar como testigo impotente. La puesta en escena, la tradición, el poder sustentado sobre los valores heroicos, son conjugados por efecto del sacrificio personal con el fin de que Japón, anonadado, comience a dudar de sus elecciones y de su satisfacción economista. En el seno de las sociedades totalitarias, las resistencias individuales mantenidas hasta el punto de poner en juego la vida, mantenidas hasta el extremo límite de las fuerzas que las sustentan, provocan la división por la crítica y el sacrificio ejemplares. Intentan tocar ese lugar de los espíritus donde el totalitarismo ha terminado por establecer el consentimiento, suponiendo —como lo demuestra A. Zinoviev— que el sistema moldea con el tiempo a los sujetos para que lo interioricen o se acomoden, teniendo como único recurso de la astucia cotidiana. El hombre, mediante el resplandor de su sufrimiento o de su muerte deliberada, reveladora, ilumina las tinieblas de la normalización y de la represión instituida.

2. Lo sexual y lo social

Naturaleza y cultura

La sexualidad humana es un fenómeno social total: todo se juega, se expresa y toma forma en ella desde el comienzo de las sociedades. Es, evidentemente, un dato natural. Las diferencias de los cuerpos masculinos y femeninos, las modificaciones que les afectan durante el curso de la vida individual, el instinto (término del vocabulario común) que conduce a la unión sexual, la capacidad de engendrar que resulta de esta unión, imponen el conocimiento de este hecho. Pero parece que este aspecto de la naturaleza del hombre ha estado total y completamente sometido a los efectos de la vida en sociedad. Al mismo tiempo se realiza un trabajo sobre el cuerpo, del que es indisociable. Lo sexual y lo corporal constituyen a la vez un objeto y un medio, son producidos socialmente convirtiéndose en los operadores sociales más inmediatamente utilizables. La sexualidad está socializada, la división sexual de las actividades atraviesa todo el campo de la sociedad y de la cultura. La fuerza y el poder, los símbolos y las representaciones, las categorías y los valores se forman, el referente sexual. La sexualidad tiene pues una función asociativa: la antropología moderna la manifiesta bajo la diversidad de las formas sociales y culturales; la teoría psicoanalítica la revela por aquello que define su aprehensión específica del hombre. Este último ha producido más socialmente y se ha mantenido durante largo tiempo, mediante la utilización de su propia naturaleza, de lo que ha producido mediante su relación con la naturaleza que lo rodea. La producción de hombres y lo que de ella resulta parece haber primado sobre la producción de cosas.

Lo que ha derivado de la primera es una posibilidad inmediata de pensar el mundo, su origen, su orden, sus transformaciones. Las cosmologías tradicionales y las mitologías recurren a menudo al dualismo sexualizado; todo resulta entonces de las relaciones múl-

tiples establecidas entre elementos marcados por el signo masculino y elementos marcados por el signo femenino. La unión de los dos principios es fuente de vida, llave de la lógica de lo viviente; pero ésta es vulnerable, une oponiendo: lo que la funda es lo que, al mismo tiempo, la amenaza; su orden implica el desorden. Lo que va a explicarse mediante imágenes y símbolos es una creación, una organización a partir de aquello, y un riesgo constante de degradación.

Las mitologías del occidente de Africa son las más útiles para la explicación de esta idea. Los dogon de Malí han elaborado un modo de conocimiento que hace de la relación masculino-femenino (y, con esto, de la opisición complementaria) un modelo de aplicación general que gobierna todos sus sistemas de representación. También en Malí, el corpus mítico de los bambara se sirve de una creación intentada y abortada por la acción y la discordia de una pareja inicial, para después retomar y renunciar mediante la intervención de una figura andrógina que ordena y preserva de una nueva irrupción del caos. Por ella se encuentra expresada en actos la ley fundamental de la creación según el pensamiento bambara, a partir de la asociación íntima de los elementos macho y hembra, la dualidad en la unidad, la concordia discors * de fuerzas antitéticas y complementarias. Pero la narración dramática expresa la tensión natural de la unión. No estamos ante el orden de una armonía terminada, conseguida; el desorden resultante del choque de la complementariedad —y de la oposición, en consecuencia— amenaza con reaparecer en cualquier momento.

En el universo de Benin, entre los Fon, el modelo se complejifica para dar cuenta de las sucesivas creaciones. Define un inicio absoluto imputado a una divinidad andrógina que dispone de una preeminencia total sobre las figuras divinas, aunque ella misma no sea objeto de culto. Dicha divinidad genera aquello por lo que el mundo puede ser hecho y ordenado. Se la reverencia en tanto que origen, por expresar el poder de lo *originario*. La tarea efectiva de la creación, la del demiurgo, pertenece a una pareja unida y engendrada por la divinidad primordial, concebida bajo el aspecto de una figura doble (masculina y femenina, y capaz de autofecundación) o de una pareja de gemelos de sexos opuestos. Es a esta figura y a sus ayudantes a quienes el mito remite el ordenamiento del mundo, el engendramiento de las criaturas vivas y la distribución de los hombres en el espacio, las formas sociales y civiliza-

das y la dinámica de la personalidad. Esta creación debe ser acabada, puesto que está necesariamente inserta en el movimiento de la vida. Lo que está a cargo de una tercera figura, más reconocida bajo el aspecto del andrógino que bajo el de la pareja de gemelos —está formalmente representada por el «dos en uno»—. No tiene capacidad de crear por su propia acción y, en este sentido, está subordinada, pero es indispensable para el mantenimiento de toda la obra de los dioses que le son superiores. Genera el movimiento en el sentido del orden primordial, contribuye a la creación continua manteniendo todas las cosas y todos los seres en sus respectivas posiciones.

El principio de la existencia está, pues, referido al modelo de la conjugación sexual, a la unión de dos diferencias, a la complementariedad que implica oposición. De ello resulta toda organización natural o humana. Los fon hacen de la obligación de asociarse las partes masculina y femenina el problema dominante de su sociedad y su cultura; para ellos, el agrupamiento por parejas se impone —comprendiendo a la institución política— como «si fuera el modo perfecto de existencia». Las características de diferencia, complementariedad y orden, se dan al mismo tiempo que el principio de existencia. La diferencia y la relación con la alteridad son aprehendidas como generaciones de unión y portadoras de oposición. El orden no se da sin su contrario. La necesidad vital es la transformación de la diferencia —potencialmente provocadora de desorden— en unión constitutiva de orden y fecundación. Esta necesidad está expresada por tres figuras, que a la vez manifiestan los riesgos. Las dos primeras ocupan, entre otras, la escena mítica fon: el *andrógino,* que representa la unión ideal de las diferencias que existen en la plenitud y que mantiene el orden garantizando su continuidad; los *gemelos* de sexo opuesto, que forman una unidad por el hecho de su nacimiento común y que simbolizan la dualidad dominada pero a la vez vulnerable. La tercera figura ha sido presentada en la escena mítica bambara: la *pareja originaria,* que instaura la primera relación entre hombre y mujer, en razón de sus diferencias, y tiende a la unidad, puesto que no está inicialmente dada [1]. A partir del modelo de la conjugación de lo

[1] Hay que remitirse sobre todo a las contribuciones de M. Griaule, G. Calame-Griaule, G. Dieterlen, y para los fon, P. Mercier. Cfr. G. Balandier, *Anthropo-logiques,* París, P.U.F., 1974, cap. I, «Hommes et femmes ou la

masculino y femenino, el mito habla a la vez de la creación y su orden, el desorden y la amenaza de degradación. Expresa también una lógica y sus límites: la lógica binaria, en la que las insuficiencias están reconocidas. Los massai de Kenia manifiestan su reserva con respecto de la interpretación dualista; según ellos, el dos o los múltiplos de dos llevan a la oposición y a la disputa, y ésta sólo puede ser resuelta por la intervención de un tercer término. El amante ocupa esta posición en la vida de pareja [2].

En efecto, la interpretación dualista rige no solamente las categorías, las representaciones, una lógica, sino también las prácticas y las formas institucionales. En las sociedades que conforman el conjunto Fang, en el Africa Central, esta realización toma aspectos múltiples; regula la pertenencia a grupos y las alianzas, la manifestación de los poderes, la iniciación y la socialización. Antiguamente los clanes podían repartirse en grupos de denominación masculina y grupos de denominación femenina, que establecían entre ellos —a imagen de la conjugación sexual— alianzas preferenciales. El mismo modo de relación liga a las parejas y a los grupos a los que pertenecen, que, según un procedimiento instituido, forman una relación llamada por los antropólogos de «parentesco jocoso». El intercambio agonístico, al funcionar del mismo modo que el *potlach* amerindio, sometiendo a la fuerza material y al poder a una prueba pública, y organizando el enfrentamiento de dos personajes dominantes y, tras ellos, de dos campos, recurría a nociones, símbolos y bienes opuestos según las categorías masculino-femenino. Los mismos principios y la misma lógica se encuentran en el campo simbólico y ritual, particularmente por el tiempo de las iniciaciones. Los antiguos ritos que consagraban la madurez, sancionando la plena socialización, tenían como fin reconocido, no masculinizar totalmente a los hombres y feminizar totalmente a las mujeres, sino dar a cada sexo su complemento necesario de sexo opuesto. Para los fang, la unión es natural, es una necesidad, pero no carece de riesgos. Resulta de la conjugación de las diferencias y del antagonismo organizador que le es indisociable —pudiendo degradarse en un antagonismo degenerador—. Debe

moitié dangereuse» [trad. castellana: *Antropo-lógicas,* Barcelona, Península, 1978].

[2] Tesis de Marie-France Planeix consagrada a los masai, E.H.E.S.S., 1983, no publicada: *La fluidité du poivoir chez les Masais, peuple pastoral de l'Est africain.*

ser dominada y reforzada constantemente en las circunstancias excepcionales que implican a toda la comunidad y comportan una amenaza; la cooperación ritual de las mujeres y los hombres queda entonces reavivada.

El discurso masculino-femenino se sitúa en un segundo plano. Versa sobre lo originario y la continuidad, sobre la capacidad de hacer ser y sobre el poder que ésta confiere. Hay un primer poder, el de estar en el origen: lo que el imaginario de los fon sitúa aparte, por encima de los dioses, a saber, la figura andrógina que es fuente de todo principio. Lo que recalca el pensamiento griego al interpretar la *fysis* como lo que da nacimiento, lo que constituye, y la *arjé* como lo que es indisociablemente origen y poder. Heidegger comenta el segundo de estos términos con el fin de dar con la traducción justa: «*Arjé* puede ser traducido como "poder originario" y "origen que se despliega como poder". La unidad de esta doble cara es esencial[3]». En el lenguaje de las categorías sexuales aparece la referencia a la naturaleza creada-creadora, a la conjugación sexual como primera forma de la capacidad humana de hacer ser, a la mujer como lugar de creación de los hombres. Así la madre, generatriz y agente de continuidad mediante la reproducción de las generaciones, es una figura reverenciada y dotada de poderes, aunque la simbología y la ideología predominantes se muestren despreciativas hacia la mujer —la minimizan y la presentan como un factor de cambio o de desorden[4]—. La capacidad de procrear, de mantener el flujo de la vida, prevalece sobre la sexualidad, en cierta forma la precede, y los ritos de iniciación que definen los roles sexuales y establecen el estado de madurez continúan dándole una posición central[5].

Ley y transgresión

Lo originario es también el punto de partida del que nace la enunciación de la ley. Es preciso volver a las consideraciones (clásicas, múltiples) de los antropólogos relativas a la prohibición del incesto, forma primera de la regla y, a la inversa, por ruptura,

[3] M. Heidegger, *Questions II*, París, Gallimard, 1968.
[4] G. Balandier, *Anthropo-logiques, op. cit.*, cap. I, I.
[5] Dosier: «Sex, Incest and Death, Initiation Rites Reconsidered» por J. L. Brain y otros, en *Current Anthropology*, 18, 2, 1977.

forma primera de la transgresión[6]. El tema aparece de manera casi universal en los mitos, las leyendas y los cuentos; Freud, siguiendo a Rank, nutrió su argumentación de estas fuentes. Hay que atender a un doble movimiento inicial. La delimitación de un espacio económico y social, de un territorio de abastecimiento, define la relación «con el exterior», mientras que la reglamentación de la conjunción sexual define la relación «con el interior». Ambas imponen dos imágenes de lo otro: la de la pareja sexual y la del extraño o enemigo; las dos marcan los límites y distribuyen según las categorías de inclusión y de exclusión; las dos conducen a reconocer un orden y lo que lo amenaza.

La reglamentación sexual diferencia en el seno del grupo social, separa, incluye y excluye. Define unos conjuntos cerrados al intercambio de mujeres y otros abiertos a este intercambio, unas mujeres prohibidas y otras permitidas. Estas distinciones delimitan lo que recibe conformidad y a la inversa, lo que provoca la irrupción de la transgresión. La primera se aprehende como fundada doblemente en naturaleza y en cultura, y resulta doblemente imperativa; la segunda, por esta misma razón, se reconoce como doblemente nefasta —esto lo manifiestan desde siempre las teorías indígenas y las prácticas que deben provocar la desaparición de los efectos producidos por la relación incestuosa públicamente reconocida.

El poder está implicado en la puesta en práctica de la reglamentación; es un asunto de hombres. Lévi-Strauss ha dado a esta constatación su dimensión real subrayando «el hecho fundamental de que son los hombres quienes cambian a las mujeres y no al contrario», convirtiéndose en «uno de los objetos del cambio matrimonial» y no «uno de los *partenaires* entre los que hay relación[7]». Resulta de esto un poder global de los hombres sobre las mujeres y de algunos hombres (los repartidores) sobre los otros. Lo esencial es la transformación de las mujeres en verdaderos *operadores sociales* por cuya mediación se fija la ley (prohibición del incesto), se constituyen las relaciones sociales primarias (parentesco y alianza) y la primera forma de poder (capacidad reconocida de efectuar la asignación de esposas). Bajo este último as-

[6] Trabajos de C. Lévi-Strauss, L. de Heusch, M. Douglas, L. y R. Makarius, M. Mead, entre otros, para el período reciente.

[7] C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, París, P.U.F., 1949, nueva ed. La Haya-París, Mouton, 1967 [trad. castellana: *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós, 1985].

pecto, parece que el poder, la capitalización de las mujeres y de los derechos matrimoniales van juntos, componiendo una primera figura de poder. Este proceso de formación de lo social impone una subordinación de las mujeres, a menudo explicada por una topología imaginaria que las sitúa «en los confines de la naturaleza y la cultura, de las cosas y de las personas, de los signos y de las gentes [8]».

Hay poder *por medio* de las mujeres y *sobre* las mujeres. Ante todo está en juego el control y la recuperación del poder natural que detenta la mujer: el de hacer nacer, de crear a los hombres, de ser *origen* de una descendencia. Aquello que es originario, como se ha dicho, y por lo que el mito puede rendir cuentas evocando un período (un tiempo de los orígenes) durante el cual las mujeres habrían detentado el poder sobre los hombres, habrían abusado de él y habrían sido desposeídas del mismo [9]. Esta desposesión tiene múltiples formas. Versa sobre el ser mismo de la mujer, haciendo de lo positivo (la capacidad de reproducción) lo negativo (la impureza); la sangre de la vida se transforma en sangre manchada [10]. Más aún, la trama está en la apropiación de la fecundidad de la mujer, de su productividad natural; hasta el punto que la mujer de edad, alejada ya del período reproductivo, está menos sometida al control masculino y puede, entonces, acceder a funciones hasta ese momento prohibidas. Las interpretaciones de la antropología psicoanalítica acentúan este aspecto: «Es el poder de fecundidad de las mujeres, más que el deseo erótico, lo que subyace a la exogamia y a la capitalización de las mujeres... No es lo primero la sexualidad, sino el poder en su relación con la victoria aparente sobre la muerte individual que representa la fecundidad femenina [11].» Lo cierto es que la existencia y el reconocimiento sociales dependen de la posición en una genealogía, de la posesión de descendencia, del lugar ocupado en el eslabón de una cadena —de la capacidad de contribuir, según la expresión de

[8] G. Balandier, *op. cit.*, pp. 59-60.

[9] Así, entre los mandenka de Senegal, cfr. C. Gatheron, *Essai sur la condition et le rôle de la femme mandénka du Niokolo*, tesis n. p., Universidad René Descartes, y los trabajos y obras de Sory Camara.

[10] Cfr. M. Douglas, *De la souillure, essai sur les notions de pollution et de tabou*, trad. franc., París, Maspero, 1971, y R. Guidieri, L'abondance des pauvres, París, Seuil, 1984 [trad. castellana: *Pureza y peligro*, Madrid, Siglo XXI, 1974].

[11] J. Béreaud, *Désir et pouvoir*, tesis n. p., Rouen, 1980.

C. Geertz a propósito de Bali, a la regeneración social—. El antepasado, como referente originario, refuerza el efecto de duración, de perennidad, de victoria sobre la muerte y la desaparición; y es en su nombre, el «nombre del Padre» de la teoría psicoanalítica, como el orden se relaciona con la fuerza de la tradición y la ley con la palabra ancestral.

J. P. Vernant dice de los antiguos griegos que «el sueño de una herencia puramente paterna no cesó jamás de atormentar (su) imaginación» [12]. La antropología muestra más: la apropiación imaginaria de la capacidad de engendrar, de dar vida, efectuada por los hombres. Un engendramiento masculino metafórico oculta el engendramiento biológico femenino (y social, por el peso de la primera infancia). Es esto lo que realiza la iniciación masculina, presentada simbólica y ritualmente como muerte y renacimiento; aún más, como verdadero nacimiento, puesto que el iniciado nace entonces socialmente. Terminada la infancia, es separado de la madre, retirado de la sociedad femenina. Los mandenka del Senegal consideran que la vida del joven, hasta este momento de ruptura, se encuentra en una fase femenina; está físicamente «cargado de agua» como la mujer, está ligado a la casa maternal asimilada al vientre de la madre; no entra en la «morada del gobierno de sí» y no accede a la virilidad, que otorga poder sobre las mujeres, sino por el corte y la integración iniciáticos. Estos caracterizan siempre, y no solamente en el ámbito de los mandenka, el acceso a la edad adulta y a la plenitud social, ya que la pertenencia a la sociedad masculina supone la pertenencia a *la* sociedad, quedando borrado el componente femenino. La valorización del segundo nacimiento (social-masculino) desprecia el primero (natural-femenino). El nacimiento iniciático, entrada plena en la sociedad y en la cultura, está constituido como superior al alumbramiento por parte de madre; por su mediación se efectúa definitivamente la desposesión en detrimento de las mujeres. Así, los gisu de Uganda comparan la circuncisión, y la iniciación que la acompaña, al parto, pero, según los varones, le son superiores. El alumbramiento metafórico prevalece, al igual que lo masculino sobre lo femenino. La iniciación femenina, siempre de menor amplitud, puede ser simplifi-

[12] J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Etude de psychologie historique*, París, Maspero, 1965 [trad. castellana: *Mito y pensamiento en la Grecia clásica*, Barcelona, Ariel, 1984].

cada y reducida a un aprendizaje, no introduciendo un efecto simétrico. Trata la naturaleza de la mujer y la relación de aquélla con las cosas de la naturaleza; la sexualidad y la reproducción, la tierra y la producción, los alimentos y la cocina. Se mantiene fuera de lo que importa más a los hombres, el control de las relaciones sociales y de poder, el dominio de las reparticiones, la gestión del conocimiento profundo, del capital simbólico y de la acción ritual. No hay ninguna excepción salvo en las escasas sociedades donde las mujeres pueden acceder a posiciones de dominio.

La reglamentación sexual y la socialización de la sexualidad dan una forma inicial a aquello que define el orden. Introducen al doble juego del orden y del desorden, de la sumisión a la sociedad y de la libertad. Las sociedades más permisivas no pueden jamás serlo del todo. Es el caso de los massai de Kenia: disponen de una libertad sexual poco común, referida de una manera especial a la mujer. Antes de la pubertad, desde el momento en que su pecho comienza a crecer, las muchachas no excisionadas mantienen relaciones sexuales completas con jóvenes no circuncisos. Un poco más tarde podrá invitar a jóvenes de la clase de los guerreros a «beber leche» y hacer de ellos sus amantes sin ninguna limitación. Pasan con ellos, en la zona que tienen asignada, una parte de su tiempo, pero su libertad aparentemente total corre pareja a una socialización efectiva. Va acompañada por mujeres de cierta edad —tías o abuelas— que le enseñan la forma de comportarse con los guerreros, así como el quehacer doméstico. Pronto llegarán, a los catorce o quince años, la excisión y el matrimonio; deberá entonces residir al lado de su marido, tener una nueva referencia social y restringir su libertad: tendrá amantes, pero solamente en ciertas circunstancias y con exclusión de los guerreros, mediante los cuales ha formado y socializado su sexualidad [13]. La fragilidad de las estructuras sociales impone la protección contra la fuerza del deseo erótico, incluso en las sociedades de gran tolerancia.

En el conjunto fang, en Africa Central, los límites y las sendas están más marcados. La mujer no casada dispone de una libertad sexual que le permite «festejar la juventud», aunque haya sido formulada desde el punto de vista del hombre («la mujer es un recipiente en el que todo el mundo se sacia», dice un proverbio). La sexualidad libidinosa parece no reconocer otras fronteras que

[13] Tesis de Marie-France Planeix, *op. cit.*, pp. 108 y ss.

las que definen el incesto. La mujer casada no sólo cambia de estatuto, sino de ser. La tradición la obliga a la separación de los suyos, estableciéndose allá donde está su marido. Debe, a la manera del iniciado, morir con el fin de renacer en la comunidad del esposo de la que ella es propiedad. Es segregada durante un corto período (ruptura), enseñada, purificada y recibe un nuevo nombre (agregación). Adquiere otra existencia social, cuyo fin será la maternidad. Cambia de régimen sexual, pasa de un estado de gran libertad a un estado de total control sexual.

Las infracciones contra este orden no son solamente diferentes en grado sino, también y sobre todo, en naturaleza. El sorteo, la huida —con el retorno a la comunidad original— y la amenaza de separación acompañan a las peripecias que afectan la vida de la pareja. El adulterio está reconocido como un desorden social y un atentado contra la propiedad, la mujer aparece en esta circunstancia a la vez como raptada y ladrona. No es un asunto individual sino colectivo. La sanción de la comunidad afecta principal y públicamente a la mujer; su pareja sexual no está obligada más que a una compensación destinada al marido ofendido. En la costumbre antigua, la mujer adúltera recibía un auténtico castigo, era expuesta desnuda cuando la desnudez femenina era escándalo y maldición [14]; su cuerpo desnudo podía ser librado a la mordedura de las hormigas; más aún, podía ser sexualmente mutilada por ablación del clítoris y laceración de la llaga. Su cuerpo y su sexo se convertían en motivo de sanción pública. Por haber puesto en peligro el orden social, era espectacularmente apartada y sometida a una desocialización dramática, antes de serle restituida. La ley y el orden se significan mediante el sexo.

El incesto está situado aparte, pertenece a la categoría de las impurezas rituales, de las manchas morales, de las infracciones contra la ley fundamental. Está menos definido en tanto que generador de desorden social, que en tanto que provocador de un trastorno de la norma de lo viviente. Por esta razón, sus efectos serán la enfermedad que afecta a hombres y animales, el contagio

[14] En Africa, y también en el espacio mediterráneo, la mujer que expone su desnudez trae la injuria y el escándalo y a veces la muerte. Para los tsangui del Congo, la mujer *en edad de procrear* condena a la maldición, y a una muerte inminente, a todo hombre (hasta a los bebés) al que muestra públicamente su sexo. Se trata de un poder temible contra el que no hay recurso posible.

que extiende sus estragos y, en último término, la esterilidad generalizada. Conduce, más allá del desorden, a la muerte. Para impedir la irrupción de esta última es preciso poner obstáculos, unos obstáculos que sólo permiten los procedimientos rituales. La demostración pública, la expiación, importan menos que el tratamiento de la pareja incestuosa por intervención de un grupo cultural especializado. Procedimiento largo, efectuado fuera de la vista de la comunidad: la vuelta al orden es progresiva, por medios simbólicos y rituales, prevalece sobre la sanción reprobadora. La infracción es tomada como un atentado a la creación, lo que está en juego es la esterilidad, el agotamiento general de las fuentes de la vida [15]. El sexo conjugado en el incesto evoca a la muerte.

La lógica subyacente se revela en la circunstancia. La prohibición del incesto trata, bajo otra forma, el problema de la unión de las diferencias cuya función es la de engendrar el ser y luego el orden —y cuyo modelo es la buena conjugación masculino-femenino—. El incesto establece una relación entre elementos reconocidos como socialmente parecidos. Su interdicción implica particularmente la afirmación de que la conjugación de dos elementos íntimamente «emparentados» no puede ser socialmente fecunda. Esta conjugación no es capaz ni de crear ni de mantener la creación dentro de un orden; instaura una situación *homo-relacional*, no permitiendo fundar y reproducir un sistema de relaciones que no podría nacer más que de la unión de las diferencias. Por esto, las consecuencias nefastas de las relaciones incestuosas son interpretadas siempre en términos de esterilidad real y metafórica. El incesto provoca la cerrazón, el aislamiento. El grupo que practica el incesto (cerrado) se situaría en una posición inversa al grupo de cambio (abierto); confinaría la idea de relación social, se convertiría, por así decir, en un grupo que opera en contra de la sociedad.

Sexo y poder.

El poder, sobre todo en sus formas tradicionales, es impensable sin referencia a la sexualidad. El control de las fuerzas de la vida, y de esos operadores sociales que son las mujeres, en el

[15] G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, París, P.U.F., 2.ª ed., 1982, segunda parte.

fondo, está en juego en las relaciones entre sexos. En las sociedades estudiadas por los antropólogos aparece asociado a la capitalización de las esposas y de los derechos matrimoniales, de los medios de producción y reproducción, de las posibilidades de multiplicar aliados y dependientes. Entre los tchokwe de Africa Central, la poliginia es presentada como el privilegio distintivo del soberano. Este, en el momento de su instalación, recibe a una mujer con la que unirse y que representa a *todas* las mujeres esposables. Es más, es el detentador de la soberanía que se encuentra definida en su misma persona respecto a la sexualidad.

El soberano no está supeditado al orden común, está separado. Esta distancia constituye y marca su diferencia, manifestando su capacidad y su legitimidad en el ejercicio del gobierno. La investidura provoca un verdadero cambio de estado. Es la *forma suprema de la iniciación,* la que da un acceso total a los conocimientos y a los secretos, al dominio de fuerzas y poderes, no estando destinada a un grupo, a una edad o a una promoción, sino a la persona en la que se concreta toda la energía social pasada y actual —aquella por la que se nos muestra la unidad de la sociedad—. El nuevo rey «renace» con estas cualidades después de haber sido «matado» en su anterior condición, de la misma forma que el iniciado, y en el marco de esa metamorfosis, el cuerpo entra necesariamente en juego, puesto que es objeto e instrumento en la operación simbólica. Toda entronización efectuada según la tradición impone separación, retiro y purificación, comporta pruebas y el aprendizaje de los controles corporales, de los códigos y de las obligaciones que forman la imagen del soberano. No sólo el cuerpo real está marcado, no sólo es soporte de los atributos materiales del poder, sino que es también el punto focal de las fuerzas que provocan el orden y la fecundidad.

La sexualidad interviene necesariamente en la formación del soberano y es indisociable de las manifestaciones de poder en las más diversas formaciones políticas. En Melanesia aparece como uno de los medios que explican y legitiman por el lenguaje del cuerpo y de los humores (la sangre, la esperma) todas las formas de dominación (de los hombres sobre las mujeres, de unos hombres sobre otros [16]), como ocurre en Africa. La simbología de las

[16] Estudio de M. Godelier consagrado a los Baruya, *La production des grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nou-*

realezas africanas tradicionales remite frecuentemente a los significantes de la fuerza del sexo. El rey tiene como equivalentes al semental, el toro, el león, el carnero. En el apartado consagrado al origen de la realeza y a los cambios dinásticos, el corpus mítico puede comportar, en la parte consagrada al origen de la realeza y los cambios dinásticos, una secuencia relativa a una hazaña o un fallo sexual —una hazaña con la verga que tiene valor calificador o descalificador en caso de fracaso—. La tradición oral de los mandenka de Senegal refiere al desafío lanzado por un rey envejecido: su más bella hija será dada en matrimonio al hombre que consiga cortar con su verga un bosque de bambú. El aspirante, por «magia», gracias a una extraordinaria verga de sustitución, no deja más que un solo bambú, proponiendo al viejo rey para que lo tronche. El rey falla, evidentemente, manifestando su impotencia, por lo que debe no solamente conceder a su hija, sino además desaparecer y transmitir el poder [17]. La dialéctica de la potencia y la impotencia explica de esta manera la idea del poder asumido y del poder perdido.

La simbología sexual aparece claramente en los momentos cruciales, en el de la ascensión a un cargo y en el declive que lleva a la muerte, que es provocada a veces con el fin de que el poder sea preservado del riesgo de debilitamiento. La entronización-iniciación puede comportar una marca sexual, una mutilación no deformante, como en el caso de los moba de Togo, o más raramente y por inversión del significado, la castración (real o simbólica), como ocurre con los yombé de la región congoleña. La metáfora del matrimonio en el poder, en las jefaturas, en la realeza, es de uso frecuente. A veces se la extrema hasta representar, como entre los mandenka, el rapto de la *esposa-poder;* es preciso apoderarse del tambor que simboliza el poder, que se encuentra oculto bajo un velo blanco, de la misma manera que la esposa que el marido raptará. Puede remarcar la entrada en funciones el hecho de una unión excepcional, en ciertos casos incestuosa. El soberano de los mossi de Burkina Faso nace, en concreto, de la unión *única* con una mujer, que debe permanecer infecunda. En el espacio cerrado de su palacio, su masculinidad, manifestada por los caballos se-

---

nelle Guinée, París, Fayard, 1982 [trad. castellana: *La producción de grandes hombres,* Madrid, Akal, 1986].

[17] C. Gatheron, *op. cit.*

mentales que le están asociados, se opone permanentemente a la femineidad de los otros ocupantes —su potencia se muestra incomparablemente superior a la de los otros [18]—. Para los moundang del Chad, el primer acto del rey es la apropiación de las esposas nuevas, mientras que las anteriores quedan aisladas en el poblado donde aquél había sido confinado en espera de acceder al palacio. Las nuevas esposas son las mujeres jóvenes del soberano difunto, y la ascensión al cargo supremo queda marcada por su transmisión. La continuidad del poder se efectúa gracias a su mediación, por su cuerpo y por la fecundidad que recelan; son el flujo de vida salvado de la muerte. Permiten reiterar el acto fundador: la donación de mujeres hace al soberano inicial, el que instauró la monarquía originaria, fuente primera de todo lo que constituye el orden moundang, tanto humano como natural [19].

El declive del soberano africano tradicional, así como su desaparición, imponen el hecho de llevar a cabo *a tiempo* la transmisión de fuerza —la fuerza de orden y fecundidad con la que forma cuerpo y que será transmitida a su sucesor para que la corriente vital no se interrumpa—. Entre los anyi de Costa de Marfil, la fuerza del poder es retirada del rey muerto por una mujer de edad avanzada encargada de las funciones rituales, siendo posteriormente transferida al nuevo rey; la continuidad queda reforzada por la cadena de soberanos sucesivos y marca el fracaso de la muerte [20]. En el universo kongo, dentro del país suku, es preciso contravenir el juego natural de la muerte que podría ser causa de contaminación, factor de ruptura de la fuerza fecundante, por lo que el rey ya totalmente desfallecido es asesinado ritualmente por dos jóvenes sirvientes no circuncisos y, por tanto, no unidos a mujer alguna. La implicación sexual aparece en la secuencia ritual por la que se lleva a cabo el despojamiento del rey que se muere. Este ordena al sucesor designado el cumplimiento de la ceremonia del «cruce de las piernas». El sucesor arranca el bastón de la justicia clavado en la tierra entre las piernas del mo-

[18] M. Izard da la descripción más completa, la más esclarecedora, del reino mossi: *Les archives orales d'un royaume africain. Recherche sur la formation du Yatenga*, n. p., 1980.

[19] A. Adler, *La mort est la masque du roi. La royauté sacrée des Moundang du Tchad*, París, Payot, 1982.

[20] Cl. H. Perrot, *Les Anyi-Ndénié et le pouvoir aux XVIII et XIX siècles*, París, Publications de la Sorbonne, 1982.

ribundo, pasando posteriormente tres veces sobre las piernas extendidas con el bastón y portando otras dos insignias igualmente retomadas: el cuchillo de parada y el collar de dientes de leopardo. Pasar por encima de las piernas de alguien se interpreta generalmente como un ataque a su virilidad, su poder, a su vida; en el ritual real significa la captura de la fuerza, del poder fecundante tanto más claramente cuanto que requiere una segunda fase durante la que el rey moribundo transmite al sucesor la ley de los antepasados reales, así como su propia saliva, soporte de todo poder. El rey es despojado del capital simbólico recibido en el momento de su investidura [21].

La fuerza y el poder, la vida y la muerte, la fecundidad y la capacidad de dar vida, de dar el ser, están estrechamente ligados. El soberano del antiguo reino de Loango, en el dominio kongo, pasaba los primeros años de su reinado «incubando» el poder, con el fin de detentarlo en su plenitud —tiempo de pruebas y de gestación lenta—. La metáfora de la concepción puede significar el nacimiento de un nuevo rey; el soberano suku, tras el período de reclusión e iniciación que lo transforma y lo forma como soberano pleno en el momento de su acceso al cargo real, sale para ser presentado al pueblo a la manera como el recién nacido efectúa su primera salida. Esta misma metáfora expresa a veces un cambio de vínculos, el paso de la verdadera filiación a la filiación reivindicada, según la sociología de las sociedades de clanes [22]. En el territorio de los tsangui del Congo, la escisión de uno de los grupos y la adopción por otro clan (escogido) imponen al representante del grupo separado un juramento ritual al hombre que gobierna el clan adoptivo. El representante se aproxima a éste y, poniendo una rodilla en tierra, le toca la cabeza (ritual del «tocar-cabeza») en signo de sumisión y como marca de fidelidad. El notable le da entonces pública confirmación de su juramento «levantándose y haciendo pasar a su protegido entre sus piernas, como

[21] K. Weiland, *Le symbolisme de l'investiture du roi chez les Suku du Meni Kongo,* tesis E.H.E.S.S., n. p., 1981.

[22] Metáfora de largo uso, como se ha dicho, sobre todo en lo que hace a las iniciaciones masculinas por las que los hombres se engendran «socialmente» a sí mismos. En el caso de los tsangui, el procedimiento es metonímico: el iniciado «socialmente» alumbrado debe comportarse como el recién nacido, tomar los mismos alimentos, someterse al reposo.

para imitar la operación del parto [23]». Se reproduce el acto original, el agrupamiento por afiliación es metafóricamente engendrado con el fin de ser integrado de la misma forma que los otros.

Lo originario remite a la prohibición del incesto. El rey africano tradicional se sitúa, en su relación con la mujer, de una forma singular. Lo que se muestra en relación con su madre, con sus «hermanas» y con sus esposas. La primera recibe honores, funciona a la vez como figura idealizada (la madre) y como figura femenina del poder; pero es generalmente separada de su hijo tan pronto aquél accede al cargo supremo, alejándosela e incomunicándola. La madre es así borrada, en tanto que origen, puesto que la monarquía remite sólo a su propio y *único* momento originario. Las segundas están ligadas al soberano bajo el régimen de la ambigüedad, y en varias monarquías incluso, puede llegar a unirse a una de ellas excepcionalmente, y como transgresión. Las terceras, como se ha dicho, no son únicamente objetos de deseo, sino que además son medios para conseguir un capital general igualmente excepcional: el que constituyen los descendientes, por medio de una eminente apropiación de la fecundidad femenina; el de las relaciones sociales necesarias para el mantenimiento del poder, mediante la multiplicación de aliados, así como de los dependientes y clientes, a los que el rey obsequia con esposas utilizando su capital de derechos matrimoniales.

El soberano originario, el fundador, es presentado en su calidad de destructor del orden, criminal y violador de prohibiciones: desposee por medio de la violencia, es un parricida o un fratricida, tiene relaciones incestuosas. Destruye antes de instituir, y en este doble movimiento, la sexualidad interviene en tanto que operador de ruptura y recreación. Nos importa sobre todo la relación que se puede establecer entre el poder y el incesto, no en tanto que modo de unión regio —como en el Egipto antiguo—, sino como acto que señala el paso al poder y el correlativo cambio de personalidad, manifestante de la excepcionalidad del soberano y de su unicidad. La transgresión de la ley fundamental, tomada en cuenta principalmente en los Estados interlacustres del Africa oriental, ha sido interpretada como acto de ruptura, de separación (rey-Estado/súbditos-sociedad) y de sacralización, puesto que contribuye

[23] Tesis E.H.E.S.S., n. p., de J. Boussienguet: *Quotidienneté, conflit et pouvoir, étude de cas,* 1984.

a la factura simbólica del poder que detenta el monarca; sacraliza «toda vida sexual normal [y] toda fertilidad en el reino»; tiene un carácter completamente positivo [24]. Según esta interpretación, la prohibición del incesto —primera forma de la ley— constituye lo social; su transgresión, permitida a uno solo, funda el poder inscribiéndolo en el campo de los símbolos primordiales. Positiva y negativamente, por partida doble, ésta generará las formas sociales y las formas de dominación legítima. También, a través de ella comenzará a mostrarse un universo regido por el orden simbólico [25].

Fuera del sexo

La interferencia de las categorías sexuales es uno de los medios del funcionamiento social y político o de la contestación. El travestimiento viene dado por las prácticas de inversión, particularmente aquellas que atribuyen a las mujeres una capacidad ritual de la que no disponen ordinariamente. Los moundang del Chad las abandonan en un espacio ceremonial, se prolonga la sequía, manifestando un debilitamiento de la fuerza del rey, hacedor de la lluvia. Las mujeres intervienen en un rito dramatizado donde se conducen «a imagen de sus maridos». Llevan las ropas de los hombres y ostentan los objetos que designan el estatuto de sus esposos. El soberano está representado por una mujer vieja del palacio y sus compañeras componen el cuerpo de los notables, el grupo de los guerreros y la infantería. Las mujeres reproducen el dispositivo de poder en femenino, repartiéndose en dos campos, el primero el del rey y el segundo el de un poblado con privilegios rituales donde el jefe es el guardián de la fuerza del poder. El imitado enfrentamiento, acompañado de pillajes menores, conduce necesariamente a una victoria del partido real, simbolizada por la captura de dos esclavos, uno «macho» y otro «hembra». La fuerza del rey, así retomada, debe producir la lluvia. El sobe-

[24] L. de Heusch, *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, Bruselas, U.L.B., 1958.

[25] Sexualidad, poder, orden simbólico: cfr. el estudio de A. Grosrichard «comentando» el serrallo, *Structure du Sérail. La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*, París, Seuil, 1979 [trad. castellana: *La estructura del harén*, Barcelona, Petrel, 1982].

rano, esposo de la tierra y del conjunto de mujeres del reino, obtiene de éstas lo que el funcionamiento ritual ordinario y de carga masculina, no produce: el mantenimiento del ciclo de la fecundidad. Pero las mujeres no detentan este precario poder gracias a la ambivalencia sexual, sino que se hacen hombres para la circunstancia [26].

El principio de incertidumbre sexual afecta a la sociedad y a la cultura de los mandenka; la defensa de la identidad masculina —y de los poderes que le son asociados— alcanza un remarcable grado de intensidad. El hombre debe arrancarse del ser femenino en el momento de la circuncisión y de la iniciación. Debe evitar el contacto con cuanto ostenta la marca de la feminidad, ya que puede debilitarlo y reducirlo a la impotencia. No establece su poder sobre los otros hasta que no lo ha impuesto con anterioridad a las mujeres: «La virilidad / Es ejercer imperio sobre la mujer». Los sexos están claramente separados, distanciados, durante las manifestaciones públicas importantes, y es a través del portavoz cómo las mujeres reciben comunicación de las decisiones tomadas por los hombres. Las representaciones masculinas de lo femenino establecen una equivalencia entre la mujer y la naturaleza salvaje y ellas le prestan el aspecto de lo inesperado y del peligro. La mujer puede sujetar al hombre por medio de los filtros o del ataque insidioso; puede someterlo a la tiranía del deseo y así abatir su resistencia y corromperlo; se la compara con la serpiente mítica (asimilada al arco iris) que no muerde pero devora. El hombre mandenka impone su dominio social a pesar de seguir en la incertidumbre en lo referente al ser de la mujer. La madre dadora de descendencia es venerada, pero las que son sus co-esposas son identificadas como potenciales «madres malvadas», como devoradoras. La mujer vieja, que en cierta forma ha perdido sus atributos femeninos, se convierte en una «mujer-hombre». Cuando está próximo el fin de su vida, es iniciada en las mascaradas masculinas y participa en las actividades rituales. Es equiparada a los hombres de edad avanzada —el término que la designa lo dice explícitamente—; es respetada, pero el mito le atribuye poderes extraordinarios y su identidad sexual ambigua hace que escape a la autoridad masculina, lo que la hace tanto más temible. Entre estas dos figuras se sitúa la mujer-esposa, pareja sexual, portadora de

[26] A. Adler, *op. cit.*, el capítulo titulado «Sexe et souveraineté».

una parte de masculinidad. Las mujeres se disfrazan cuando sus hijos son circundados, en el octavo día del período iniciático. Intervienen corporativamente en la plaza pública, identificándose con los jóvenes y a través de ellos con los hombres, aunque estén excluidas de este procedimiento de masculinización y de los lugares donde se realiza. Más significativo aún es el hecho de que la mujer pueda entrar en un *rol* masculino de componente sexual. La hermana del esposo se comporta como un hombre con la mujer que éste debe esposar; antes del matrimonio interpreta el *rol* de intermediario efectuando el cortejo en lugar de su hermano; luego trata a la desposada como su propia esposa lúdica, estableciendo una relación homosexual activa que implica, más que un juego amoroso, una unión conyugal profundizada. En el sistema de representaciones, la mujer es la imagen del ser primordial, lleva en ella el principio femenino y la fuente del masculino, su útero se identifica con la verga; debido al hecho de la posesión de los dos principios y por su calidad de hacedora de vida detenta un poder inicial. Tal es este poder que aun cuando el mito afirma que las mujeres fueron desposeídas, y el orden social y la simbología masculina los confirma como detentadores de los poderes y de la autoridad sobre las mujeres, los hombres no se sienten seguros de haberlos retomado de forma definitiva. El sentimiento masculino de inseguridad configura unas relaciones «basadas sobre el conflicto», provocando la incertidumbre entre los sexos. Las mujeres invierten la relación de subordinación en dos grandes manifestaciones festivas. Al comienzo de la estación de las lluvias, cuando se honra a las divinidades de la tierra y de la fecundidad, rehúsan toda obediencia y agreden verbalmente a los hombres. Con ocasión de las fiestas de los ñames salvajes, en diciembre, practican una danza de provocación de los hombres a favor de la que pueden escoger libremente a sus parejas, se libran a una orgía de palabras y gestos y pronuncian cantos obscenos que oponen los «grandes pechos» a las «vergas enormes» [27]. La inversión de los *roles* y la confusión del reparto sexual relajan un poder establecido *en principio* sobre las mujeres y por las mujeres; éstas vuelven a convertirse en parejas visibles, saliendo del confinamiento de los

[27] C. Gatheron, *op. cit.*, las secciones: «Femme et pouvoir», «Représentations de la femme», «Femme et Fêté», y el muy rico texto de S. Camara, *Le pagne de la vieille femme ou l'origine de la royauté* y *Paroles très anciennes*, Grenoble, La Pensée Sauvage, 1982.

espacios privados e imponiendo la presencia de los poderes que les son consustanciales e irreductibles. Hacen aparecer, entonces, las partes ocultas de lo social.

La identidad sexual del soberano remite a lo excepcional, apareciendo a veces marcada por la ambivalencia, aunque el principio masculino prevalece en el campo político. La realeza femenina se masculiniza; metafóricamente, la reina se convierte en rey. La soberana de los lovedu de Transvaal, donde el poder se manifiesta particularmente por la capacidad de controlar la naturaleza, de «producir la lluvia», se comporta de manera idéntica a un rey, y tiene numerosas «esposas» por privilegio matrimonial, lo que no excluye las relaciones sexuales libres con sus amantes. Los niños producto de las relaciones sexuales de sus «esposas» le pertenecen por derecho y constituyen su descendencia, pudiendo pretender todos a la sucesión. El pequeño pueblo Bavok, en el Camerún, emparentado con los tikar, se organiza en jefaturas bajo el mando de una mujer, calificada de reina por los primeros observadores. Esta es escogida entre las mujeres casadas y reputadas por su sabiduría y su conocimiento de los asuntos del lugar. En el momento de su entronización es dotada de la fuerza del poder, y se la sacraliza, adquiriendo así la capacidad de resistir los nefastos asaltos y los ataques insidiosos de la brujería. Es elegida por hombres —los notables representantes de los cuatro patrilinajes principales; recibe los signos masculinos del poder, entre los que están la campana doble y el «instrumental guerrero»; gobierna, en definitiva, en asociación con los hombres eminentes. El poder la sitúa en el espacio de la masculinidad, aunque haya sido designada en tanto mujer de cualidades excepcionales, en conformidad con el mito del origen [28].

Entre los bangwa (bamileké), también cameruneses, la muy acentuada ambivalencia sexual recae sobre la hermana del jefe, detentadora del poder tras éste, y su sustituta en caso de necesidad. Su instalación y su entorno son idénticos a los de los nobles, cuyos derechos comparte: acceso a sus asociaciones y sociedades secretas, participación en las asambleas públicas en compañía de los notables, y asistencia a los ritos. Durante las ceremonias, lleva la vestimenta reservada a los jefes, baila arropándose con un paño pareci-

[28] J. Cl. Barbier, *Mimboo, reine d'Asem (Cameroun)*, París, ORSTOM, 1978.

do al de éstos, revestida por un chaleco bordado y se toca con el gorro de los hombres, sostiene incluso un caza moscas de marfil —insignia del poder—. Su identidad sexual es incierta, y los testigos *extranjeros le encuentran un «aspecto casi andrógino». Sus* maneras cotidianas revelan la marca de lo masculino: sus vestidos, su porte, sus andares, su forma de fumar a imitación de los jefes y su lenguaje particular, hablado al modo que lo hacen los hombres. Sobre todo, su estatuto matrimonial señala la masculinidad: casada antes de que su hermano haya sido investido, se separa, para esposar más tarde a una mujer de la que recibe descendencia como si fuese fruto de sí misma [29]. Su entrada en la escena del poder impone su travestimiento permanente, convirtiéndose en *el* doble del jefe, su hermano. Y lo es plenamente, pero con menos riesgos para el jefe, puesto que su calidad de mujer le prohíbe toda pretensión al cargo supremo. A la inversa, su posición eminente resulta del acceso de su hermano al gobierno de la jefatura.

La proximidad del soberano modifica el ser de ciertas mujeres que le están ligadas y, en consecuencia, la manera de vivir su sexualidad. A este respecto, el reino Nyoro, de Uganda, sigue siendo una referencia a menudo utilizada, puesto que parece revelar la unión incestuosa bajo el aspecto del acto fundador de cada reinado, acto a la vez «real» y «sagrado» [30]. Al rey aparece asociada una figura femenina llamada *reina-hermana* por los primeros observadores, puesto que es una de sus medio-hermanas paternas. Esta accede a este estado al término de una serie de ceremonias durante largo tiempo interpretadas como institucionalizadoras de un matrimonio anormal con el soberano; la relación incestuosa se convierte «en uno de los primeros deberes reales tras la entronización» [31]. Más que esta relación cuya realización no es muy conocida, lo que importa es la definición del personaje. Los estudios recientes no la convierten ya en esposa del rey, sino en esposa de poder; lo que permite una feminización de la monarquía que debe ser fuente de vida, al transformarla en cabeza de las mujeres del clan real. Es la aportación femenina a la soberanía, pero es mujer en

[29] Indicaciones en la obra de J. Cl. Barbier; remitirse a los estudios de R. Brain consagrados a los bangwa, sobre todo *Amis et Amants*, París, Stock, 1980.

[30] L. de Heusch, *op. cit.*

[31] Anotaciones del primer observador de los nyoro: J. Roscoe, *The Baganda*; reseña de E. Durkheim en *Année sociologique* (t. XII, 1912).

medio de la ambivalencia sexual. Todo lo asimila de los grandes dignatarios de cuyas maneras adopta y respeta su código de conducta, detentando un poder parecido, beneficiándose de un mismo establecimiento y de unos mismos privilegios. Es incontestablemente una figura política, pero al precio de una feminidad incierta y sobre todo amputada. Aunque goza de libertad sexual, le está prohibida la concepción, no puede convertirse en madre, ya que son las verdaderas esposas del rey las que tienen tal obligación. Por su lado, el soberano se asocia simbólicamente y por obligación ritual a lo que tiene que ver con la feminidad: la fecundidad de las personas, la fertilidad y la renovación regular de las fuerzas de la naturaleza, los factores de vida. El otro factor de la monarquía es aquel que liga al rey a la violencia, a la fuerza guerrera, a las vertientes masculinas, a lo que puede provocar la muerte. Esencialmente, la ambivalencia de la soberanía se explica, en particular, por la conjugación compleja de los principios masculino y femenino. Un concepto nyoro, cuya más precisa traducción sería fuerza-poder, y que marca los engranes del buen y del mal uso de la monarquía: el orden o el desorden, la fecundidad o la esterilidad, la vida o la muerte (todas son cuestiones formulables en el lenguaje de lo sexual)[32].

El campo político, entre los moundang, opone a sus propios y estrictos límites las inciertas fronteras que definen la sexualidad de los principales actores. Las princesas —las «grandes del rey»— tienen un régimen matrimonial particular, su marido no recibe del estado más que el título, aunque la unión entraña una alianza de su clan con el soberano[33]. Cada una de ellas es la verdadera ama de casa, tiene a su disposición una pequeña corte de notables y esclavos y reduce a las co-esposas a la condición de sirvientas. Ante todo, cada una de ellas tiene total licencia sexual. Son mujeres que actúan como hombres, puesto que gobiernan el universo doméstico; su esposo es putativo, su sexualidad es libre, equivalente al privilegio real que atribuye, en principio, al soberano la totalidad de las hijas del país. Es bastante significativo que la primogénita de las «grandes del rey» sea tratada «como un hombre» y colocada en el rango de mantenedor de jefatura. La mujer

[32] J. Beattie, *Bunyoro, an African Kingdom,* New York, 1960, y «Rituals of Nyoro Kingship», *Africa,* XXIX, 2, 1959.

[33] Salvo para las cuatro primeras que están ligadas con clanes concretos.

más próxima al soberano, la única que se considera *verdaderamente* casada, es una virgen entregada por el jefe del poblado ligado ritualmente a la realeza. Se convierte en «madre del recinto» desde el momento de su instalación en palacio. Su espacio propio está afectado por las actividades rituales y los sacrificios; tiene a su cargo los *regalia,* a los que el rey no se puede aproximar en adelante sin correr un riesgo mortal; ella también posee, como aquél, un «cuerpo místico». Es un ser separado y, por tanto, sacralizado, un foco de fuerzas que la constituyen como «guardiana de vida» del soberano y le permiten dominar una parte de la magia del poder. Es única en cuanto mujer, como lo es el rey respecto de *todos* sus súbditos. Es asimilada a los hombres al tener a su cargo las más altas responsabilidades religiosas. Tiene igualmente una sexualidad amputada, en el sentido de tener que permanecer estéril. La paradoja de su situación depende de lo que es, la única de todas las mujeres de palacio plenamente esposada y que no es esposa —el sucesor no la hereda—. La *persona ficta* supera a la persona real, el ser simbólico al ser físico.

El rey, más aún, se sitúa en el campo de lo excepcional y su identidad parece ser resultado del ocultamiento de las categorías. Es hombre, monstruo, tierra y cosmos. Es la sociedad, aparentemente unificada por él, pero se sitúa fuera de las relaciones sociales; está separado de los clanes, las alianzas y del parentesco —su madre, sus hermanos y sus propios hijos después del destete, son alejados de la capital—. Es, a imagen de los gemelos, el bueno (la fecundidad, la vida) y el malo (la esterilidad, la muerte). Su definición sexual implica la ambivalencia; no es extraño a la exogamia, recibe mujeres sin compensación matrimonial (varias centenas hasta comienzos de siglo) y «todas las mujeres del país moundang son potencialmente suyas». Son sus mujeres sin estar casadas, situación inversa a la de la «madre del recinto» que, desposada, no es ni esposa ni donadora de descendencia. Su poder requiere la capitalización de mujeres, alimentos y riquezas; la fuerza, en todos los sentidos del término, le es constitutiva. Todas las representaciones relativas al soberano recurren a la ambivalencia sexual: según los moundang, «él es mujer» y la iniciación recibida en tanto príncipe no ha podido arrancarle toda la feminidad; «no es un marido», pero es en principio el único detentador de mujeres. Deberá, después de haber mostrado su fuerza durante los dos o tres primeros años de su gobierno, proclamar la fecha de la gran

iniciación en la que se efectúa la circuncisión de los adolescentes, pero está excluido de estos ritos, que sólo se celebran una vez en todo su reinado, y anunciarán su debilitamiento y su muerte. De hecho, hay dos personajes que dominan la escena política: el soberano y la «madre del recinto», que a veces es agraciada con el título de reina. Por esta misma razón resultan no ser tanto las personas investidas de las funciones que importan más a la sociedad cuanto los focos de fuerza, los lugares donde se concentra la carga simbólica [34].

La sexualidad se inscribe dentro del campo del poder en tanto que productora de vida, capacidad de estar en el origen y de mantener una continuidad contra los asaltos del tiempo y de la muerte e incluso, en tanto que vínculo viviente de la sociedad de los hombres y de la naturaleza cargada de fuerzas; es la presencia de la naturaleza en el hombre. El rey tradicional, repartido entre lo cósmico y lo social, depende de la sexualidad por este doble vínculo; ésta es constitutiva de la monarquía, que alía los dos órdenes en una visión única, a la vez simbólica y política. La sexualidad es al soberano lo que la técnica al héroe civilizador. Pero esto no quiere decir que la cuestión de la ambivalencia o de la incertidumbre sexual no afecten a las figuras detentadoras de la soberanía. Es particularmente por la sexualidad cómo el rey y su doble femenino se manifiestan bajo el aspecto de lo excepcional, cómo devienen únicos, cómo resultan apartados y cargados de los poderes de la vida y de la muerte. Las expresiones más reveladoras son: el incesto ritual, la unión ceremonial con jóvenes esposas, la actividad sexual codificada de otra forma y la unión de la sexualidad real con la tierra y con los alimentos. Más allá de esto, el espacio del poder requiere la conjugación de lo masculino y de lo femenino afirmando la prevalencia del primer principio. El rey se apropia de lo femenino, del poder de dar vida, el poder de poder hacer ser; entretanto la figura femenina conjugada se somete a las formas del poder masculino. En este juego de ocultamientos, lo social fundado sobre lo simbólico debe en todo primar sobre lo biológico, sobre el poder originario que detenta la mujer por el hecho de su fecundidad. Si el rey está fuera de lo normal, de aquello que se define por los códigos y la conformidad de sus súbditos, puede ser situado entre los seres

[34] A. Adler, *op. cit.*, el capítulo titulado «Sexe et souveraineté».

imaginarios; es a la vez hombre y mundo, humano e inhumano, casi monstruo, hombre y mujer.

Entre las figuras marcadas por la incertidumbre social y asociadas al poder, el eunuco ocupa una posición principal, no solamente en los palacios de los déspotas orientales y de los emperadores chinos, sino también en el entorno de los jefes musulmanes del mundo africano negro [35]. La descripción del serrallo otomano muestra que delimita un espacio político cerrado y que materializa una tipología de lo imaginario y de lo simbólico. No es lugar de poder, «Capitalio» de la servidumbre, más que por la eficacia de éste y por la fascinación que ejerce. Cobija un misterio. El déspota, en Oriente, es un extranjero (de origen divino o venido de lejos como la mayor parte de los que le rodean), es absolutamente en su manifestación corporal. Aquí también, su sexualidad es exclusiva: es el único que puede establecer relaciones con el conjunto de las mujeres. Los niños del serrallo, sometidos a una ruda disciplina y constreñidos a una comunicación restringida, están todos a su servicio, incluido el de su cuerpo. El déspota se encuentra en el centro de una sociedad palaciega constituida, en parte, por personas desclasadas o desplazadas, extranjeros, seres extraños o monstruosos, deformados o mutilados: enanos, ciegos, mudos, sordomudos, feos y horrorosos, mujeres de identidad borrada y prisioneras del harén, y eunucos totalmente ligados a su función y sometidos al amo a la manera de dobles.

El eunuco representa el extra-sexo, aunque ha sido considerado como el representante de un tercer tipo humano —*tertia hominum species*. Aparece dotado de una larga historia, el libro del *Génesis* hace alusión a él, la leyenda de Semíramis lo localiza en Asiria, Egipto y Grecia le dan una forma mitológica y ritual, Persia lo hace sirviente fiel de los reyes y los príncipes al igual que Bizancio; en la antigua Roma, que imita las cortes orientales, su lugar se engrandece a medida que el Imperio declina. Se convierte en asiento del poder otomano a partir de los primeros años del siglo XV, ocupa posiciones políticas eminentes en China hasta principios de este siglo, accede igualmente en África a favor de la expansión islámica, manteniendo una situación de prestigio e

[35] Ver, por ejemplo, M. G. Smith, *Government in Zazzau (Zaria, Nigeria)*, Londres, Oxford Univ. Press, 1960.

influencia en Europa por su excelencia en el arte vocal[36]. Este inventario imperfecto revela la asociación frecuente del eunuco con el poder supremo y a menudo despótico, en una relación donde la simbología, las representaciones y las prácticas hacen aparecer la ambivalencia y los efectos de ocultamiento. El eunuco no se puede encasillar claramente ,y en esto emparenta con su amo —el déspota, el soberano absoluto—, que se define como ser único e inclasificable. La mutilación que lo constituye como tal puede tomar diferentes formas —emasculación completa (el sexo es «afeitado») o parcial. La fórmula que lo designa («ni hombre ni mujer») se acompaña de una incertidumbre respecto de aquello que lo masculiniza y sobre lo que lo feminiza. Lo mismo ocurre con su sexualidad, que tan pronto se dice anulada, pudiéndose convertir en «guardián del lecho», y sirviente de las esposas; como se estima exacerbada, pareciendo capaz de proezas y siendo buscado por las mujeres jóvenes ansiosas de «gozar de las flores del amor sin recibir sus frutos»[37]. Su definición psicológica resulta también ambivalente; el sacrificio de su masculinidad y la exclusión que de ello resulta se convierten en las pruebas de su sumisión a un amo, en garantía de su total lealtad. La duda subsiste mientras que no revela en un momento de venganza su mutilación —como cuenta Herodoto a propósito de Hermotimus, jefe de los eunucos de Jerjes—[38], e independientemente del hecho de que se encuentre implicado en las intrigas y las violencias de palacio. Si la castración lleva indiscutiblemente a la fuerza y al poder, ello es en dos sentidos opuestos. El que el vencedor impone al vencido marca de humillación, sumisión o aniquilamiento infamante. La emasculación, al igual que la decapitación, no atenta sólo a la vida sino a la esencia misma del hombre; la una y la otra han constituido durante largo tiempo los epílogos del triunfo. La castración que el amo impone al esclavo refuerza el servilismo y la instrumentalización de éste, hasta el exceso; hasta el punto de entrañar en Roma, en el Imperio, una intención absoluta de

[36] Lo apunta Ancillon en su célebre *Traité des eunuques*: No puede haber voces más bellas en el mundo que las de los eunucos como Pasqualini, Pauluccio y Jerónimo.

[37] Fórmula de Marcial a propósito de las mujeres de los harenes orientales y de las mujeres romanas; citada por C. Munmana, *The Keeper of the bed: the Story of the Eunuch*, Londres, Arlington Books, 1973.

[38] Cfr. C. Humana, *op. cit.*, pp. 24-25.

hacer eunucos de los esclavos. Por el lado opuesto, la mutilación sexual introduce en el universo de los dioses y de los detentadores del poder. Las mitologías griega y egipcia, junto con otras, le hacen sitio en el relato de los enfrentamientos divinos. La devoción total a los dioses puede conducir a este estado: haciéndose eunuco a sí mismo, como los sacerdotes de Cibeles en Frigia o de Diana en Efeso. Esta asexualización voluntaria es un sacrificio, un don, y una forma de unión mística por el abandono de los afectos humanos, y sumisión sin correspondencia al ser divino. En el espacio político, el eunuco, física y socialmente separado en razón de su condición, se convierte en el sirviente exclusivo o incondicional de los poderes; separado de todo, incluso de sí mismo, se liga a su función más frecuentemente que los otros hombres [39]. Y se impone en ella a menudo con éxito.

Así la impotencia se transforma en potencia. En el serrallo otomano, el poder despótico (sobre-masculinizado) tiene por soporte principal a los dignatarios eunucos (des-masculinizados) que ocupan posiciones decisivas en el gobierno, en el seno del ejército y en la corte. El reparto de funciones se efectúa según criterios a la vez raciales y sexuales. Los eunucos negros están al lado de las mujeres, tienen a su cargo el harén, las vírgenes, las concubinas y las viudas, cuya clausura custodian; acceden a otros varios cargos, pero éste es el principal, ya que son tanto más apreciados cuanto que su persona «no puede hacer nacer ningún deseo» [40]. Su jefe (*Kuzliz Agha*), tiene el título de Pacha y dispone de un establecimiento privado que incluye mujeres, eunucos y una numerosa cuadra. Está constantemente al lado del Sultán y posee el poder en razón de su capacidad de intervención y de sugestión para los nombramientos de ciertos cargos. Los eunucos blancos son los oficiales del serrallo bajo la autoridad de un jefe *(Kapa Agha)* llamado «Maestre de la Puerta y de las Páginas». Asumen funciones políticas y administrativas y tienen a su cargo el tesoro. Son los dobles del Sultán, que les ha dado su entera confianza y viven en el exterior del harén. De ellos depende la

[39] Observación de A. Grosrichard, *Structure du sérail*, p. 184.

[40] C. Humana refiere la observación de P. Rycaut en su obra dedicada al Imperio Otomano: con el fin de que las mujeres no tuvieran ningún deseo por ellos, los eunucos no eran solamente castrados, sino de color, escogidos por mostrar los rasgos más monstruosos que pudieran encontrarse en las menos favorecidas razas africanas; *op. cit.*, p. 108.

educación de los jóvenes de palacio, la formación de los cadetes y de los estudiantes que recibirán los puestos civiles y militares. Su disciplina es ruda, sin debilidades, a veces cruel; su vigilancia es constante y detentan este monopolio por delegación del «Gran Señor». Su presencia permanente excluye toda comunicación libre y toda intimidad entre los alumnos. Los forman, los entrenan en el arte de las armas, los someten y rectifican. Reproducen así los hombres que serán instrumentos eficaces del poder despótico, aunque estén excluidos de la reproducción física [41].

En China, los eunucos pronto se hicieron fuertes —desde el período Tcheu— y durante largo tiempo —hasta la caída del Imperio—, en las proximidades del soberano. Se convirtieron en consejeros influyentes, puesto que eran los únicos que vivían al lado de las mujeres en la parte reservada del palacio. Su proximidad se transformó en influencia y poder, y compitieron en ambos dominios con los letrados. El espacio palaciego los ligaba al Emperador por la mediación de las mujeres.

En las sociedades islamizadas del África negra, los eunucos ocupan posiciones altas, por cierta suerte de destino. Su estatuto resulta de su condición física, de su incapacidad. Son estimados como los mejores agentes de conservación social y política. Están fuera de los vínculos sociales, particularmente de los que resultan de la alianza, de la filiación y de la capitalización de descendencia; no tienen otra ambición que la personal; dependen más que los esclavos, cuyo estatuto es evolutivo, de quien les emplea. Entre los haussa de Nigeria, hasta el siglo XIX, los eunucos alcanzan las más altas funciones y son los más seguros protectores del soberano: «El Eunuco no podía tener una ambición que se excediera los límites de su propia vida y, consecuentemente, no presentaba ninguna amenaza para un gobierno establecido sobre un principio hereditario... reforzaba la posición del rey con respecto a su propia casa y a los funcionarios públicos, pues los principales de éstos, siendo de estatuto libre, podían tener ambiciones de linaje o dinásticas» [42]. En tanto miembros de la Cámara del soberano, los eunucos eran sus más próximos consejeros, velaban su persona y las insignias de la monarquía, tenían a su cargo el

[41] C. Humana, *op. cit.*, pp. 108-110 (por referencia a las informaciones extraídas de los estudios de P. Rycaut).
[42] M. G. Smith, *op. cit.*, pp. 53-54.

harén y estaban ocupados de las relaciones con los otros dignatarios y con los jefes vasallos. En su calidad de miembros principales del cuerpo de los responsables de la administración civil, militar y territorial, controlaban en nombre del rey numerosos aparatos de poder: de gestión, de mantenimiento del orden público y de regulación económica —los mercados, los transportes y los aprovisionamientos—. Eran las «criaturas del rey»; uno de ellos participaba en el Consejo que regulaba la sucesión real y se convertía en el sustituto del soberano durante las campañas militares. Ellos solos, entre los dignatarios, tenían derecho de libre circulación por palacio, permitiéndoseles acceder a la intimidad del rey.

«El eunuco es un ser falso, pero tiene más valor que lo auténtico»[43]. Al estar fuera del sexo, manifiesta, por tanto, lo que liga el poder al sexo. Comenzando por la relación con lo originario, la capacidad de hacer ser y asegurar la continuidad y, en consecuencia, de extraer poder de ello. Aislado, incapaz de engendrar, no amenaza al soberano; éste lo presenta y se le une con un riesgo mínimo y lo hace valedor de su fuerza y virilidad. El eunuco revela también que los juegos de poder ocultan el reparto de lo masculino y lo femenino: las mujeres se travisten con el fin de participar en ciertas circunstancias o, se masculinizan con el fin de convertirse en figuras asociables al soberano. El eunuco hace de doble del soberano, lo sirve totalmente, al precio de su emasculación, y a veces de su propia feminización como en el caso de Sporus que Nerón «desposó» tras la muerte de Poppea Sabina, su mujer[44]. Separándolos de las mujeres (asimilados a los altos dignatarios masculinos), y separándolos de los hombres (convertidos en apariencias masculinas tras la castración), el soberano los sitúa en un lugar aparte, que es el del espacio político. Los alía a su persona en la singularidad, lo anormal, lo casi monstruoso, afirmando así su sobremasculinidad y demostrando que el poder es necesariamente un principio masculino. Las figuras cercanas, pero sumidas en la incertidumbre sexual, son los productos de un trabajo efectuado mediante lo simbólico y lo imaginario, como lo es él mismo en el grado supremo y en su unicidad. Ese carácter de *persona ficta,* resultado de la necesidad política, los

[43] A. Grosrichard, *op. cit.*, p. 188.
[44] Comentario de Tácito citado por C. Humana, *op. cit.*, p. 18.

asocia más íntimamente al poder que la propia jerarquía; el vínculo personal los une y los define como el conjunto de personas que el poder educa para su utilización. El sexo, al igual que el cuerpo, contribuye a la institución simbólica e imaginaria de lo político. Continúa haciéndolo o formándolo, pero recurriendo a otras imágenes.

3. El poder en otras partes

El interrogante

A finales de los años cuarenta, Evans-Pritchard consagraba una conferencia pronunciada en honor de James Frazer a «la monarquía divina de los Shilluk del Sudán Nilótico» [1]. Ilustraba así el tema central de la más célebre obra del fundador de la antropología social, *La rama dorada* [2], desarrollando su contribución propia al estudio antropológico de los fenómenos políticos y el conocimiento de la soberanía en su institución simbólica y ritual. Estas dos fuentes se imponen desde el momento en que aparece el proyecto de comprender el poder por el camino de otras sociedades que las presentes, las de las tradiciones del pasado lejano.

Esta elección parece tanto más oportuna cuanto que convierte de nuevo a *La rama dorada* en fuente de inspiración, conectando de nuevo a la monumental obra en muchos aspectos con las preocupaciones científicas presentes. Una primera relación sería la de la conexión entre cultura clásica y cultura antropológica. En efecto, una tendencia que va reforzándose principalmente en Francia somete a los historiadores de la Antigüedad y a los antropólogos a una influencia mutua conduciéndolos a convergencias, al menos en lo que hace —y esto es significativo— al estudio de los mitos, de los sistemas simbólicos y de la religión y la interpretación de ciertas formas y expresiones políticas [3]. La actualidad de ciertas proposiciones teóricas de James Frazer se basa en la demostración

---

[1] Texto tomado de E. E. Evans-Pritchard, *Essays in Social Anthropology*, Londres, Faber & Faber, 1962 [trad. castellana: *Ensayos de antropología social*, México, Siglo XXI, 1974].

[2] Edición en cuatro volúmenes, en la edición francesa, con introducciones de N. Belmont y M. Izard, *Le Rameau d'Or*, París, Robert Laffont, 1981-1984 [trad. castellana: *La rama dorada*, México, FCE, 1972].

[3] G. Balandier, «L'anthropologie sociale et les sciences de l'Antiquité», *Bul. Assoc. Guillaume Budé*, 2, junio de 1975.

de las relaciones *esenciales* que unen el dominio del poder con lo sagrado, el poder político con el poder simbólico. Esto debe ser considerado como una invitación a superar la identificación del campo político sólo mediante las relaciones e instituciones que le son propias, las prácticas y estrategias a las que da lugar. Una invitación a explorar de otro modo el espacio oscuro que delimitan los fenómenos de poder.

La pregunta que se impone a este propósito es doble: ¿Cómo han intentado emprender esta exploración los antropólogos? ¿Cómo han podido contribuir a una renovación de la teoría del poder? La antropología política ha aparecido en escena tarde, pero su expansión ha sido rápida en el curso de los últimos decenios. En este desarrollo, ha adquirido una importancia decisiva el «terreno» africano. En razón de su historia propiamente africana y de su más reciente historia, África puede ser contemplada como un gigantesco laboratorio político. Las más diversas formas de gobierno han tenido allí su origen y algunas de ellas todavía subsisten; ni la colonización, ni la descolonización han eclipsado del todo esta diversidad, por el contrario, han introducido otros modos de poder y provocado otras experiencias políticas. Bajo la presión de tales circunstancias, el estudio de los sistemas políticos pasó a convertirse cada vez más en una de las preocupaciones principales de los antropólogos africanistas. Es preciso recordar el hecho de que el África subsahariana es una de las principales fuentes de información para la antropología política.

El punto de partida podría situarse en la publicación, en 1940, de la obra colectiva dirigida por Fortes y Evans-Pritchard, *African Political Systems* [4]. Estos textos provocaron investigaciones de nuevo cuño debido al nuevo debate que abrían y a las orientaciones que delineaban. Más de treinta años después el balance de la antropología política africanista es rico. La bibliografía publicada en 1972 por Herbert S. Lewis contiene seiscientos ochenta *items*, eliminando los materiales propiamente etnográficos y tomando en cuenta casi exclusivamente los textos en lengua inglesa [5]. La lista de los trabajos seleccionados permite hacer una primera constatación. Muestra, ante todo, que el monopolio antropológico, en el

[4] *African Political Systems*, Londres, Oxford University Press, 1940.

[5] H. S. Lewis, «African Political Systems: a Bibliographical Inventory of Anthropological Writings, I y II», *Behavior Science Notes*, VII, 3 y VII, 4, 1972.

estudio de los hechos políticos africanos, desaparece en el curso de los años sesenta. Por estas fechas los historiadores y políticos comienzan a tomarlos en cuenta, e historiadores africanos, particularmente de Nigeria, empiezan a consagrarse a ellos. Estas intervenciones, sobre todo las surgidas «desde dentro», van modificando progresivamente las elecciones empíricas y las formulaciones teóricas.

Lo que sale a la luz es, evidentemente, la distribución y la frecuencia de los temas de estudio: un interés creciente se dedica a las investigaciones sobre cambios políticos en general, ascenso de las élites modernas, nuevas expresiones de la vida política, relaciones de poder en el medio urbano, y política local. Los trabajos que aún se consagran a los sistemas de gobierno recibidos de la tradición, encaran objetivos ya clásicos: la descripción, identificación y clasificación de las formas políticas; el estudio de las funciones, los «personajes», las prácticas y las representaciones; la interpretación de los modos de control social y de los conflictos; la relación del poder con el parentesco, con la estratificación social, con la religión y con el derecho. Muchos de los problemas abordados desde el origen de la disciplina siguen aún provocando investigaciones: la naturaleza de la realeza divina y la monarquía sacra, o el nacimiento del Estado tradicional —cuestión que ha reavivado L. de Heusch al estudiar los reinos del África central y oriental [6]. A la inversa, aparecen ensayos volcados a formalizar las relaciones políticas y a teorizarlas de otro modo; por ejemplo, cuando J. Maquet construye los modelos de la relación política a partir de los actores, los roles y los contenidos [7]. Falta, no obstante, por abordar un nuevo orden de fenómenos políticos: los que ponen de manifiesto la reelaboración de las formas modernas (adoptadas, importadas en el momento de la descolonización) con vistas a la reapropiación de la tradición en alguno de sus símbolos y en ciertas prácticas.

Lo que ante todo importa es la contribución africanista a un conocimiento renovado de la naturaleza del poder. El tema como tal aparece poco en los títulos de las publicaciones —solamente en diecisiete de los reseñados en el inventario bibliográfico de H. S.

---

[6] L. de Heusch, *Le roi ivre ou l'origine de l'Etat*, París, Gallimard, 1972.

[7] J. Maquet, *Pouvoir et société en Afrique*, Hachette, París, 1970 [traducción castellana: *El poder en Africa*, Madrid, Guadarrama, 1970].

Lewis—. El poder fue tema de una de las reuniones de la «Association of Social Anthropologists», pero fue esencialmente abordado en razón de sus modos de distribución según los sistemas políticos [8]. Se lo examinó en sus aspectos (realeza, jefatura, posiciones de prestigio y preeminencia), en sus simbolizaciones y ritualizaciones, en sus fundamentos en términos de *status* y rango, en sus «limitaciones», según la fórmula de J. Beattie, y también, a la inversa, en las «rebeliones», que provoca o sufre, como mostró sobre todo M. Gluckman. La información recopilada se manifiesta ya rica y diversificada, pero la contribución antropológica a la teoría del poder político es reciente y tiene mucho campo por delante. Es muy necesario evaluar esta aportación dadas las múltiples tentativas teóricas que han hecho del estudio del poder una verdadera moda, al menos en Francia, desde hace algunos años.

La proliferación simbólica

La primera consecuencia que imponen las descripciones y las interpretaciones africanistas es el reconocimiento de la proliferación simbólica inherente a todo poder. Éste no puede ejercerse sobre las personas y las cosas si no recurre, además de a la obligación legitimada, a los medios simbólicos y a lo imaginario. El acceso al poder político es, a la vez, acceso a la fuerza de las instituciones y a la fuerza de los símbolos y de las imágenes. Los emblemas del poder (los *regalia*) dan materialidad a estos últimos y su apropiación basta a veces para conferir la legitimidad a quienquiera que los detente. La persona misma del soberano vive doblemente, puesto que ha adquirido una existencia simbólica y «ficticia»; dicha existencia se sitúa paradójicamente *dentro* y *fuera* del universo humano en el que se ubican los súbditos. Desde su advenimiento hasta su muerte, todas las prácticas (incluidas las de la vida cotidiana) y todos los rituales centrados en el portador del cargo supremo, requieren la participación de un vasto conjunto de símbolos, de códigos y de manifestaciones aparienciales [9]. Los antiguos reinos de Benin, en la región del Golfo de Guinea, desa-

[8] A.S.A., *Political Systems and the Distribution of Power*, Londres, Tavistock Publications, 1965.

[9] Cfr. los dos capítulos precedentes, particularmente el primero, «El cuerpo con cuerpo político».

rrollaron con particular exuberancia la producción simbólica y ritual, y multiplicaron las imbricaciones del poder y lo sagrado. El ejemplo es conocido, y ha contribuido a ilustrar una vez más la tesis de la realeza divina [10].

Algunas de las investigaciones recientes son más demostrativas todavía, particularmente las que M. Izard ha consagrado durante largo tiempo a los reinos de los mossi de Burkina Faso, y más concretamente al de Yatenga [11]. Éste ocupa la parte noroccidental de un espacio político cuya formación, en el siglo XV, se adjudica tanto a la acción lejana de Dios (Naaba Wende) como sobre todo a la del fundador (Naaba Wedraogo). Esta última es la de los conquistadores mossi, propiamente dichos, que se establecen gracias a sus éxitos militares en tanto que dominadores, portadores y detentadores exclusivos del poder propiamente político. El reino de Yatênga, creado por Naaba Yadega, se inscribe en una larga historia puesto que ha sido gobernado hasta el momento por cuarenta y siete soberanos. Si su organización es compleja, su régimen simbólico e imaginario no lo es menos. Es imposible describir completamente ambos, lo que obliga a limitar la ilustración a los principales aspectos simbólicos, con el fin de sugerir lo que los símbolos y las prácticas ritualizadas que los ponen en marcha *dicen* del poder mossi.

El ciclo ceremonial, que conduce de la muerte del rey a la instalación de su sucesor en la residencia real, está cargado de un simbolismo tan rico que la investigación lo descubre en abundancia —desafiando, en último término, todo intento de recuento—. En una primera fase, la desaparición del soberano constatada por la primogénita de sus hermanas de padre, no se hace pública. La muerte del rey no debe alcanzar a la realeza. Cuando la información sale a la luz, el fin del reino se manifiesta delante de la puerta occidental del palacio (puerta de los mossi, puerta real) mediante la intervención de dos dignatarios; uno revienta el «tambor del reino» y el otro extingue el «fuego del rey». La segunda

---

[10] Ver el libro-inventario de M. Palau Martin, *Le roi-dieu au Bénim*, Berger-Levrault, 1964, París, y su tesis doctoral, inédita, dedicada al hinterland de la costa de Benin: *Les Sabe-Opara*, Univ. René Descartes, París, 1979.

[11] M. Izard, *Les archives orales d'un royaume africain. Recherche sur la formation du Yatenga*, París, Univ. René Descartes, n. p., 1980. Fuente excepcional de información para toda esta sección.

parte, que dura una semana, termina con el entierro del cadáver real. Los rituales funerarios se efectúan en el recinto palaciego bajo la dirección de la hija e hijo primogénitos del muerto. Se dice entonces que el reino no está ya gobernado y múltiples acciones anárquicas que ponen en evidencia esta carencia; las intrigas sucesorias se multiplican; el orden del país aparece por todas partes amenazado. La siguiente fase dura igualmente una semana. Su apertura provoca la transformación de la primogénita del difunto en *na-poko*, mujer-jefe, que se identifica con su padre al llevar sus ropajes e imitar sus actitudes. *Es*, por travestimiento, el rey desaparecido: «el jefe no ha muerto», se afirma; ella demuestra dramáticamente la continuidad por encima de la ruptura (la muerte) y la incertidumbre (el poder ausente). Esta nominación abre oficialmente el corto período de competición entre los aspirantes, haciéndose pública la designación del soberano al séptimo día.

Este acontecimiento comporta dos aspectos. Ante todo, requiere la elección de aquel que representará al soberano difunto bajo el nuevo reinado. Estamos hablando del *kurita*, uno de los hijos más jóvenes del desaparecido y, por esta razón, incapaz de ambición política. Se le viste con los ropajes de su padre, recibe los emblemas de mando, monta el primer caballo semental asociado al antiguo rey, pero debe sobre todo reconocer la legitimidad del sucesor y alejarse definitivamente del palacio. Es conducido, acompañado por una escolta de cautivos, a un poblado lejano donde se le despoja de todos los atributos reales, mientras que su caballo es sacrificado sobre el lugar donde estuvo situada la primera capital del reino, en ruinas desde hace tiempo. El antiguo reinado ha quedado cerrado simbólicamente y el reino nuevo puede ser simbólicamente abierto. Cuando el rey es entronizado, saluda a los dignatarios que lo han designado, escucha la solemne enunciación de sus divisas y se apropia de la danza del poder que lo manifiesta en tanto que foco de fuerzas. Se convierte en este momento en jefe, *naaba*. Accede entonces al mundo en su plenitud, pero no es más que el jefe que detenta la supremacía sobre todos los otros; no será enteramente rey, *rima*, hasta haber cumplido un largo itinerario *iniciático*, por etapas ritualmente prescritas que cubren una parte del reino.

Este paso de la cualidad de jefe a la de rey es algo más que un cambio de grado, exige una total puesta en escena de los sím-

bolos y de lo imaginario, mostrando que el poder soberano no se adquiere más que por transfiguración. Las secuencias rituales anteriores, que acaban de ser descritas, hacen aparecer mediante lo simbólico y la codificación de las prácticas otros aspectos esenciales del poder. Su necesidad constante de que el orden sea mantenido: si está vacante, la violencia social y el desorden irrumpen. Su función de guardián de la continuidad, que se manifiesta a través de la genealogía real y la permanencia de la figura soberana, pero con una cierta ambigüedad. La realeza perdura aunque cada reinado acabe en una ruptura y esté netamente individualizado: el *na-poko* expresa la permanencia («el rey no ha muerto») y el *kurita* la ruptura (representante del rey difunto, es expulsado por esta razón de palacio). Por último, el poder se nos revela inevitablemente asociado con la competición, que lo constituye y lo amenaza. Esto se deja ver en la concurrencia de los pretendientes en el gobierno de interregno confiado a una mujer —exterior en tanto tal a toda pretensión de mando—, así como en el alejamiento al que se encuentran sometidos los más amenazadores rivales.

El camino iniciático que debe recorrer el nuevo soberano con el fin de ser constituido plenamente como rey lo hace salir de palacio en la dirección en la que se pone el sol y volver, al término, en dirección del levante. Este itinerario se llama *ringu*, nombre que designa también significativamente al reino. Conduce a los lugares del Yatenga que comportan la más rica carga simbólica, comportando el conocimiento de un espacio y unos hombres alejados del recinto palaciego y de los dignatarios. Estos lugares son aquellos donde los principales «amos de la tierra» consagran el poder del nuevo rey sobre el país y sobre las personas, aquellos que tienen el máximo de eficacia ritual y los que evocan los períodos fuertes de la larga historia mossi. Las consagraciones, los códigos y las prohibiciones prescritas a lo largo de esta iniciación itinerante contribuyen a la formación de la persona real y a la concreción del poder. El último paso se sitúa allá donde fue construida la primera residencia del fundador del reino, en Gursi. El rey queda allí constituido. Se lo expone a medio día sobre la «piedra del poder», se lo presenta al pueblo montado en el caballo semental que marca el nuevo reino, y se lo reviste con los ropajes blancos específicos de su función. Así es entronizado.

Hay un contraste total entre la soledad del rey, poco arropado, poco respetado e incluso agredido por los «amos de la tierra» durante la parte del viaje que precede a su entronización, y el triunfo que le acompaña durante el trayecto de retorno que sigue a está consagración. No se puede decir de mejor modo que un jefe no queda instalado en plena soberanía en tanto su mando resulte *solamente* de la competición victoriosa entre pretendientes y de los procedimientos constitucionales. Debe haber verificado *también* una apropiación simbólica total, haber adquirido una existencia «mística», ya que la capacidad de imponerse y la legitimidad no son suficientes. El rey, es así, producido por efecto de una iniciación total sólo a él reservada. La producción del soberano instaura igualmente, en sentido general, un acuerdo con las fuerzas y ciclos de la naturaleza. El itinerario real se adapta al curso del sol. El retorno del rey entronizado debe coincidir con el comienzo del primer mes lunar. El soberano tiene a su cargo la apertura anual de las grandes fiestas del reino después de haber estado retirado en el campo. La unión entre el orden de la naturaleza y el orden de la sociedad se realiza por medio de la tierra, lugar de la fertilidad y registro simbólico por excelencia. En este sentido, los «amos de la tierra» aportan una parte de símbolo (y de sagrado) a la fuerza de poder, al mismo tiempo que muestran sus límites, ya que son los representantes de los antiguos autóctonos dominados. La consagración de la tierra (del país) y de la historia contribuye a hacer del jefe designado (*naaba*) un rey (*rîma*).

La relación con la tierra está tanto más valorada cuanto que el poder resulta indisociable de un espacio político, de un territorio. El rey impone su marca a éste y se la apropia recorriéndolo ritualmente. Existe un punto que nos llama la atención: el recorrido que realiza mediante el acceso a los lugares guardianes del pasado mossi, estableciendo una asociación mística con los sitios donde se encuentra materializado o fijado en los ritos. A lo largo de su itinerario iniciático, el rey, asimila el espacio y la historia; literalmente, los incorpora. Los mismos términos lo sugieren: *rîngu* designa a la vez el viaje de iniciación y el reino; *rîma* califica al rey; los dos tienen por raíz *ri*, que significa comer. El territorio, la historia y el rey no son más que una sola cosa: la tierra, cargada de una fuerte inversión simbólica e imaginaria, proporciona los medios de explicación de esta unidad.

Conviene, sin embargo, explicar mejor las componentes del poder según la concepción mossi. Son fundamentalmente tres: la filiación dinástica *(naam)*; la fuerza, ya que el soberano es el amo de la fuerza *(pângsoba)*, y la iniciación exclusiva que forma a los reyes *(rîngu)*. Los principios generadores de la soberanía serían así, la continuidad a partir del tiempo de fundación, la puesta en marcha positiva de las fuerzas y la transfiguración del detentador del cargo supremo.

Sólo el último confiere la plenitud del poder, hasta el punto de que un jefe que no lo hubiese respetado privaría a su descendencia de toda pretensión a la realeza. Es preciso que el rey sea constituido, después de la desaparición de su propia existencia, en tanto que persona simbólica e imaginaria, persona ficta. Recibe lo sagrado de la tierra, está ritualmente marcado, programado conforme a su función y preparado para la soledad soberana. Se ha convertido en el punto de convergencia de las relaciones más fundamentales, incluso de aquellas que explican la sexualidad. Debe unirse durante una sola noche a la *rim-poko* (rey-mujer), esposa aún joven del rey difunto, sin que esta coyunda única sea fecunda, ya que sería un nefasto signo para el reinado que se inicia. Muestra su potencia pero sin orientar su fecundidad hacia el pasado. Es asociado a una masculinidad incomparable; será el único hombre en su residencia, y su caballo, el único animal no castrado. El rey realiza totalmente la esencia masculina del poder.

El inventario de los aspectos del simbolismo político mossi no conduce a una descripción conclusa de lo que funda este modo de poder en relación con los súbditos. Convendría considerar el ciclo ceremonial anual, así como las representaciones y las señales que tienen lugar en la capital y, más centralmente, en el palacio —ya que el espacio real es, al igual que el cuerpo soberano, un registro político—. Los elementos contenidos son suficientes para revelar la proliferación simbólica y el trabajo de lo imaginario. Ambos están puestos en relación con un poder fuertemente centralizado tomado de una larga historia. Los símbolos son el producto de esta historia y fijan por transposición los momentos principales y los más valorizados; con el tiempo se convierten en *memoria*. Permiten al rey nuevo constituir su poder por apropiación simbólica, y captar por su mediación la fuerza del pasado.

Lo que conviene subrayar es que el conjunto del simbolismo político explica una teoría y una ideología del poder, dramatizán-

dolas por medio del ritual y el ceremonial. Desde 1959, John Beattie lo demostró claramente en su estudio de los procedimientos de entronización del soberano nyoro, en Uganda [12]. Los debates relativos a determinados aspectos particulares de los reinos africanos se han convertido, de hecho, en controversias sobre su naturaleza misma. Así ha ocurrido con la interpretación de la función simbólica de la Reina Madre, o de la contrapartida femenina del rey, de la que James Frazer ya había tratado. Según Luc de Heusch es un «drama edípico», un escándalo lo que manifiesta la separación del soberano de todas las relaciones sociales, lo que revela la fuerza de su poder y lo sacraliza por el recurso de la transgresión [13]. Según R. Cohen, que aporta una investigación sobre el reino Pabir de Biu, en Nigeria, la institución es el símbolo y el medio de unificación política, de centralización y de afirmación de una continuidad del poder [14]. Ambas interpretaciones no se contradicen del todo; el rey debe ser separado con el fin de convertirse en el único que manifiesta a la sociedad en una aparente unidad, debe establecer una ruptura para convertirse en portador de poder, debe ser una figura afectada por lo simbólico y lo imaginario con el fin de explicar la perduración de la realeza más allá de la sucesiva desaparición de soberanos.

La ambivalencia

La ambivalencia es, al igual que la coerción, una característica reconocida del poder [15]. Es una característica que domina a los que lo detentan, de la misma manera que la dominación sobre los sujetos no tiene límites. Da capacidad para manipular las fuerzas, pero su mal uso hace aparecer la violencia social, y, con ella, el desorden. Aparentemente se sitúa por debajo de la sociedad y de los intereses particulares, pero queda como organizador de las desigualdades y de las jerarquías principales según las que se

[12] J. H. Battie, «Rituals of Nyoro Kingship», *Africa*, XXIX, 2, 1959. ULB, Brusela, 1958.

[13] L. de Heusch, *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, Bruxelles, U.L.B., 1958.

[14] R. Cohen, «Oedipus Rex and Regina: the Queen Mother in Africa», *Africa*, 47, I, 1977.

[15] G. Balandier, *Anthropologie politique*, París, PUF, 6.ª ed., 1984, p. 47 [Trad. castellana: *Antropología política*, Barcelona, Península, 1969].

ordenan en esta sociedad. Es un factor de unificación cuando aparecen la competitividad y los enfrentamientos, ya que la división y la violencia legitimada están en su naturaleza. La proliferación simbólica —la «selva de los símbolos», según la fórmula de V. Turner— [16] oculta esta realidad a los sujetos, pero no a los antropólogos que tienen como función revelarlo y explicitarlo. Aspira a presentar el poder bajo el aspecto de un fenómeno natural y no de un producto de la historia, pero no lo consigue totalmente.

La relación de poder no es nunca simple o ingenua; sino que constituye siempre un contacto aleatorio o marcado por la inconstancia. La conformidad, o el consenso, deben ser provocados; no habría efectos de poder sin los medios que permiten obtener un amplio (si no total) consenso. La fuerza legitimada no es suficiente; necesariamente la completan el recurso a las dramatizaciones sociales, a lo imaginario o a la eficacia simbólica. La incertidumbre no se puede reducir jamás. El orden social parece gozar de todas las ventajas, incluso la de la complicidad de las consciencias fuera de los períodos críticos; sin embargo, es vulnerable —tras la fachada de las apariencias, el desorden actúa, el movimiento transforma, el desgaste del tiempo degrada. Se nos descubre una ambivalencia de la astucia cuando ésta opera en las relaciones de poder. Es revelada por lo imaginario, por los mitos y las prácticas, que las traducen en actos, mostrando en cierto modo su otra cara.

En las realezas de Benin, y en las Iglesias de los negros deportados a las Américas, existe una figura sagrada que ilustra esta debilidad de un poder, no obstante, coercitivo en alto grado: Legba, provocador de turbulencia e interferencia [17]. En el antiguo Dahomé, se sitúa en la genealogía de los dioses nacidos de una divinidad bisexuada (Mawu-Lisa) en posición de posterogénito. Debido a su tardía aparición, no recibe a su cargo ningún sector del universo, pero sí la capacidad de dominar lenguas. Se convierte así en el intérprete que permite la comunicación entre las divinidades además de ser enviado junto a los hombres. Tiene el don de la ubicuidad pudiendo estar en todo momento y lugar, puesto

[16] V. Turner, *The Forest of Symbols*, Cornell Univ. Press, Londres, 1967. [Trad. castellana: *La selva de los símbolos*, Madrid, S. XXI, 1978].

[17] Legba, al que un antropólogo de Benin ha dedicado una tesis doctoral: H. Aguessy, *Essai sur le mythe de Legba*, t. 1 a 3. Univ. Panthéon-Sorbonne, París, 1973.

que es el dios de la comunicación. Tiene un lugar en todos los grupos de culto y hogares. Se asocia a todos los lugares de encuentro y de paso —encrucijadas, lugares públicos y umbrales—. Se encuentra asociado a la sexualidad, a los símbolos fálicos y a todo aquello que, según la interpretación de los sacerdotes, revela potencia. Está esencialmente asociado con la adivinación, con la comunicación, con el porvenir, con la palabra de Fa —amo del destino; tanto que los mismos mitos tratan de ambos—. Dotado de capacidad para intervenir en todo lugar y hacer comunicar, Legba está especialmente dotado con astucia frente a las obligaciones que definen el orden del mundo y de la sociedad. Provoca la acción de una parte de libertad, abre la posibilidad de no estar totalmente sometido a la ley del destino y a la fuerza de los poderes.

El mito en el que Legba es figura mayor tiene una manifiesta significación política. Los más numerosos relatos lo relacionan con un detentador del poder, que puede ser el rey mismo. Es el único que osa oponerse al dios superior, a los grupos de dioses, al soberano, a la familia real y a los dignatarios. B. Maupoil, autor del estudio más concreto dedicado a la adivinación Fa, ha subrayado el hecho de que «cada uno de los aspectos de Legba está cargado de cólera» [18]. Lo que es una forma de manifestar su capacidad ofensiva. El análisis de relato mítico y la exégesis de los comentaristas permiten precisar las formas de esta oposición: la *ironía,* que devalúa el poder y sus jerarquías, la *rebelión,* que muestra que no son intangibles, y el *movimiento,* que introduce la perturbación del cambio en el seno del orden [19]. Legba traza los límites del poder, sus empresas aportan a lo imaginario la prueba de que éste «no está del todo confiscado». ¿Cómo podemos comprender esta afirmación cuando el Estado de Dahomé está fuertemente centralizado y el soberano es considerado como un déspota? B. Maupoil precisa que Legba «es indispensable para los hombres», es indisociable de cada uno de ellos, ya que aporta la posibilidad de no estar completamente sometido a su condición, de tener una capacidad de iniciativa, de aflojar el abrazo de las imposiciones políticas, sociales y culturales. *Todos* los hombres

[18] B. Maupoil, *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves,* Institut d'Ethnologie, París, 1941.

[19] Dirigirse al comentario interpretativo de Honorat Aguessy, *op. cit.*

están sometidos a los efectos de la coacción, pero disponen de cierta libertad. Legba representa esta idea, da a cada uno los medios de obtener lo mejor o lo peor de su destino particular. El rey no se libra de esta influencia, se somete, aunque su Legba sea considerado el más poderoso. Los gobernantes y los súbditos se encuentran juntos bajo el gobierno de dios; en este aspecto, ni son diferentes ni están distribuidos según las categorías de dominación y subordinación.

El poder de Legba se manifiesta superior al poder político —llamado *achè-kpikpa*, fuerza de mando— en todas sus acciones. La fórmula se refiere a *achè*, poder que anima a toda divinidad, todo ser animado, toda cosa; es condición de toda vida y todo orden. Esta potencia no se posee en un sentido «propietario» y tampoco se puede captar; ningún grupo, político, sacerdotal, o de otro tipo, puede apropiarse de ella. Se convierte en fuente de poder, en el sentido más general, con la condición de que los rituales convenientes se cumplan, que las reglas y las prohibiciones se respeten. Todo poder específico, incluyendo al poder político, resulta del respeto estricto de estos principios. Debe obedecer a unas obligaciones y conocer sus límites; no puede derivar de lo arbitrario, sino solamente del buen uso, de la buena circulación, de la fuerza que rige toda relación de vida y de orden. En este sentido, Legba, señor de la comunicación, ocupa la posición central, puesto que tiene conocimiento de todo aquello que une y reúne. H. Aguessy lo subraya con insistencia en un nuevo estudio dedicado al dios: «Legba está en el cruce de todas las relaciones humanas». Por esta razón permite al individuo no estar completamente abrumado por la sociedad. Está siempre presente, su ubicuidad le da la posibilidad de intervenir en todo lugar. Sus numerosos nombres indican que se trata de una figura con capacidad para continuas transformaciones. El espacio, las reglas, las categorías no le imponen límites; escapa a las obligaciones y a las influencias, a las distinciones de bien y mal, y su libertad total lo equipara a veces con el loco. Es la figura misma de la ambivalencia, el «ser bueno-malo». Se asocia al movimiento, a los desequilibrios, a los accidentes; opone su indisciplina divina a la disciplina del orden social y universal. Puede dispensar la dicha y la desdicha, perturbar, construir o destruir —lo que le ha valido que se le llame también el destructor—. Actúa con astucia, da vueltas, embrolla; es un dios maligno que, sin embargo, no

puede asimilarse al Maligno cristiano. Está también sometido a la cólera: los sacrificios y los ritos sirven para apaciguarlo. Nos señala que todo orden lleva en sí lo aleatorio y el desorden, lo imprevisible. Muestra lo que se esconde tras las apariencias.

Las palabras

La ideología política esclerótica utiliza la «lengua de madera», habla para no decir nada. El poder político se designa por el lenguaje al que recurre, por el que intenta obtener el consenso de los súbditos. Debe asegurar una demarcación lingüística. Obra principalmente por imágenes y símbolos, aunque también por las palabras que le son propias, amparándose en su poder. Esto se reconoce ahora; la argumentación, en su forma más simplificada, se reduce a tres proposiciones: todo saber es lenguaje; todo aprendizaje de lenguaje produce un dominio sobre un sector de lo real; todo poder se emplea y se ejerce, en consecuencia, por medio de un lenguaje particular. La política no escapa a esta regla. Las palabras y los silencios son una parte de la sustancia del poder que éste establece. Buscan tanto el efecto como la información, intentan una influencia duradera sobre los gobernados. Lo que permite al discurso político tener en ciertas circunstancias un contenido pobre o repetitivo —porque, ante todo, importa la manera de decirlo— o cargado de ambigüedades —ya que la polisemia hace posibles interpretaciones múltiples, enmascara las diferencias y divergencias de intereses—. El poder de las palabras, reconocido y dominado, engendra una retórica, es decir, el recurso a un léxico específico, a fórmulas y estereotipos, a reglas y modos de argumentar. Estos usos identifican a un régimen, puesto que son particularmente constitutivos y contribuyen a darle estilo. Estos aspectos aparecen en cierta manera en crecimiento en las sociedades tradicionales, esto es, en aquellas sociedades de la oralidad y de la eficacia verbal.

Estas primeras características permanecen en la superficie; en un análisis más profundo, el lenguaje del poder revela otras. En principio, se comprende como validado fuera de la vida social inmediata, banalmente cotidiana; está más allá de ésta, orientado al pasado y/o al porvenir. Remite, generalmente, en las sociedades tradicionales, a la palabra ancestral o a los acontecimientos

fundadores y a las acciones de las figuras situadas en el origen del Estado y de las dinastías. Se puede decir, adoptando la fórmula de J. J. Rousseau, que este lenguaje restituye el «tiempo de los comienzos», y de él saca su fuerza. En el caso de las sociedades que nos son más contemporáneas, el hecho está presente aunque asumiendo otras formas. La referencia es la nación, o el pueblo que explica su voluntad en la Constitución, o las luchas que han conducido a la independencia nacional; la palabra política remite a la transposición simbólica de un pasado más próximo. A lo que se añade la anticipación imaginaria de un porvenir definido por entidades: la Liberación, la Unidad, el Progreso, la Dignidad o la Fraternidad, etc. J. F. Baré muestra, en un estudio que trata de las jerarquías y la realeza sakalava de Madagascar, que el «poder de los vivos» toma su fuerza del «lenguaje de los muertos». Y precisa, por una parte, el soberano se sitúa en relación directa con los ancestros; por otra, los «posesos reales» establecen por cuenta de la monarquía una relación inspirada (en estado de trance) con las figuras políticas desaparecidas [20]. No se puede demostrar mejor que la fuente del lenguaje real se sitúa fuera de la sociedad actual. Lo imaginario informa al gobierno de lo real. Esta idea es la manifestación particular, y muy notable, de una característica general: el poder, en todo lugar y siempre, habla del «más allá».

El lenguaje del poder tiene otras dos propiedades. Se acaba de afirmar que recurre a un léxico, obedece unas reglas y emplea una retórica propios. Se define de esta manera y, lo que es más importante, hace más manifiestas las diferenciaciones sociales, empezando por los que *separan* a gobernantes y gobernados. A veces hasta el punto de que la palabra del rey no puede ser comunicada más que de una forma indirecta: éste es el caso de Benin. La palabra política se transmite entonces por intermediarios. Las palabras del poder no circulan como las otras, debido a una *economía lingüística de lo político*. A esta primera propiedad le sigue una segunda: la que hace del lenguaje del poder un lenguaje que habrá que denominar contenido: establece una comunicación restringida, implica el secreto y se explica por el silencio. Las descripciones convencionales, que muestran al *Oba* de Benim bajo

[20] J. F. Baré, *Pouvoir des vivants, langage des morts*, Maspero, París, 1977.

el aspecto de un personaje mudo e impasible, localizan esta característica llevada a su grado extremo. Aunque más discretamente, no por ello está ausente de sociedades de otro tipo, como las llamadas de linaje. J. Jamin, después de una investigación sobre los senoufo de Costa de Marfil, ha publicado una serie de ensayos bajo un título común: *Las leyes del silencio*, donde constata: «El jefe... es, ciertamente, el amo de las palabras, pero es al mismo tiempo el de los silencios secretos» [21]. Lo no dicho del poder no se registra como vacío en su lenguaje, sino que representa sobre todo los relieves, los puntos salientes.

El lenguaje político establece por necesidad una relación calculada. Tiende a efectos precisos y variables según las coyunturas. No desvela más que una parte de la realidad, puesto que el poder debe también su existencia a su apropiación de la información, de los conocimientos requeridos para gobernar y administrar, para ejercer la dominación. Los gobernantes son gentes de secretos, a veces justificados por la razón de Estado, y los gobernados saben que «algunas cosas les son ocultadas». El arte del silencio es una parte del arte político, pertenece a los reyes tradicionales que fueron reconocidos como Maestros. En las sociedades modernas, las llamadas de la política-espectáculo [22], se acentúa a menudo el contraste entre las manifestaciones públicas de poder, la aparición, la apariencia, el ruido hecho sobre la periferia y el silencio del centro donde se ejecuta el gobierno. La prolijidad sobre lo accesorio oculta entonces el silencio sobre lo esencial, en parte o completamente [23].

Los antropólogos no han prestado atención a estas cuestiones hasta fecha reciente. Con su análisis han reconocido que el lenguaje no es solamente uno de los medios del poder, sino que es concretamente su sustancia. Algunos textos recientes proponen ilustraciones nuevas: intentan explicitar la estrecha interrelación existente entre la forma del lenguaje del poder y el tipo de sistema político instituido en múltiples sociedades tradicionales [24]. Las palabras son una de las condiciones del poder, como lo son del arte dramático.

---

[21] J. Jamin, *Les lois du silence*, Maspero, París, 1977.
[22] J. F. Revel, *Contre-censures*, París, J. J. Pauvert, 1966, «Politique».
[23] R. G. Schwartzenberg, *L'Etat-spectacle*, Flammarion, París, 1977.
[24] M. Bloch, *Political Language and Oratory in Traditional Societies*, Londres, 1977.

La teatrocracia[25]

Desde el punto de vista simbólico, de lo imaginario y del lenguaje, el poder debe ponerse en relación a aquello que he llamado anteriormente *puesta en escena social*. La sociedad no sólo es vivida (relaciones) y expresada (representaciones explícitas e ideológicas), también es expuesta (mostrada). Ciertas prácticas colectivas equivalen a una teoría social dispuesta a la manera de un drama y mostrada, en una representación espectacular de la vida social. Los kongo, del territorio de la República del Congo, han puesto por obra una institución designada por el término *malaki*, que ilustra esta constatación. En principio, tenía ésta el aspecto de una fiesta anual que exaltaba la fuerza de los linajes, y que contribuía a reavivar las alianzas, que regulaba la sucesión de los hombres preeminentes por la transmisión de sus bienes y la devolución de sus funciones, permitiendo confirmar (o validar) las relaciones de poder. El *malaki* hacía aparecer sobre la escena lugareña los personajes, los bienes, los símbolos y las figuras imaginarias portadoras de valores —y sus mutuas relaciones—. Funcionaba como un sociodrama, en el más estricto sentido de la palabra: un medio de renovar algunas relaciones sociales al mismo tiempo que una teoría de la sociedad kongo explicada por una acción dramática que vincula a numerosos actores. Se trataba de un fenómeno total y representado[26]. Las sociedades externas a la escritura están obligadas a recurrir a este procedimiento, dándole particular relevancia. Ninguna sociedad, no obstante, puede escapar a la necesidad de su propia teatralización. Este hecho se impone con evidencia en aquellas que están sometidas al gobierno absoluto de los *media*, que han provocado un nuevo advenimiento de la «sociedad del espectáculo».

Todo poder requiere una representación, un decoro, un ceremonial y pompas, una distancia con respecto a los súbditos. Los palacios africanos eran lugares separados y espectaculares a la vez, marcados por la simbología de la realeza, que imponía un protocolo riguroso y temido. El universo palaciego, al mismo tiempo

---

[25] Término propuesto por un ensayista ruso, Nicolas Evreinov; cfr. G. Balandier, *Le pouvoir sur scènes*, Balland, París, 1980.

[26] G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, PUF, 4 ed. París, 1982.

que espacio donde se manifiesta el poder, se convertía en figuración del mundo [27]. Los escritos y documentos recopilados por los primeros viajeros, relativos a los reinos e imperios africanos, proponen una descripción a menudo fantástica; sus características están, en cierta manera, exageradas por la sorpresa sentida por el observador. En las sociedades tradicionales, en las que prolifera lo simbólico, la transfiguración que provoca el poder y la puesta en escena de la jerarquía adquieren una suerte de evidencia. Todo se relaciona con el soberano, se simboliza y dramatiza por su mediación: relaciones con el universo, con el mundo exterior, con el territorio político, con el pasado y con la historia, con la sociedad y con sus obras. Está en el centro de la representación: palacio, entornos, despliegue de fuerzas, ceremonial y fiestas, marcas de distinción de uso exclusivo y comportamientos codificados. Por sí mismo, por su cuerpo, es lugar de representación; lo imaginario y la simbología del poder transforman su ser físico, más de lo que su papel faceta al actor. Es soberano, es el poder. Al diferenciar de modo absoluto, este último separa y sacraliza: se separa de sus súbditos, como los dioses están separados de los fieles, tan emparentadas están política y religión. El soberano es uno de los operadores de esta relación, a partir de una liturgia y una dramaturgia [28].

El derecho y el revés

Los medios de que dispone el poder con el fin de provocar la conformidad son múltiples. Conllevan la ley, entendida en su acepción más extensa (conjunto de normas, reglas, prohibiciones y códigos), así como los dispositivos que reprimen la desviación. Comprenden, aunque su acción y sus efectos sean más insidiosos, los dispositivos cognoscitivos, simbólicos y rituales que acarrean la adhesión del individuo; que no son los menos eficaces. Por ellos el orden social se pone en analogía con el de la naturaleza, haciendo creer que existe una «naturaleza social» a la que no se domina sino obedeciendo.

---

[27] Así es en el caso de los moundang del Chad; cfr. A. Adler, *La mort est le masque du roi*, Payot, París, 1982.

[28] Cfr. capítulo primero, sección: «El cuerpo soberano en otras partes».

El poder no carece, sin embargo, de límites ni riesgos. Los primeros llevan a las condiciones mismas de su funcionamiento, los segundos al hecho de que toda formación social es, en grado variable, vulnerable en su orden. Por esta última razón, las prácticas de rebajamiento de las tensiones y de vuelta a las relaciones sociales operan en todas las sociedades. La fiesta, que ha llamado la atención de los historiadores y etnólogos, es una de ellas. Produce una transgresión y una alteración simbólicas, puede transformarse en parodia del poder, y, en definitiva, hace surgir un mundo imaginario que se convierte en fuente de renovación. Apacigua liberando, produce una liturgia del desorden en la que se manifiestan las violencias, para más tarde domesticarse con la dramatización colectiva. La fiesta abre una crisis mimética —oculta unas crisis reales— a cuyo término se refuerza el orden social, con el riesgo, a veces, de sobrepasar sus propios límites.

La antropología ha estudiado fenómenos cercanos, pero más directamente ligados con la dinámica del poder: los temas y los rituales de inversión social. El *Incwala* de los swazi del África suroriental, es paradigma. Se trata de una ceremonia anual y nacional que ha sido descrita por H. Kuper [29], comentada posteriormente por M. Gluckman y muchos otros africanistas [30] y reconocida en otras sociedades bajo diversas formas por E. Norbeck [31]. Estamos ante una institución compleja y que, por esta razón, permite lecturas opuestas. Por esto, no deja de presentar una característica dominante, no sujeta a conflicto. Se trata de un drama político —y cósmico— en el que el soberano detenta el rol de personaje central sometido a una agresión ritual, que le permite definirse periódicamente y reforzarse con efectividad. La dramatización ceremonial comporta dos partes. La primera abre la capital al pillaje de los sacerdotes y expone al rey a manifestaciones de hostilidad. Los cantos sagrados hablan del «odio» del pueblo. El juego político se muestra bajo el aspecto de las oposiciones y de las coaliciones —el rey y el Estado contra los súbditos—. Estos últimos se alzan contra los primeros, el rey se

[29] H. Kuper, *An African Aristocracy: Rank among the Swazi*, IAI, Oxford University Press, 1947.

[30] M. Gluckman, *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Cohen & West, Londres, 1963.

[31] E. Norbeck, «African Rituals of Conflict», *American Anthropologist*, 65, 1963.

alía con el pueblo contra los príncipes rivales y estos últimos se asocian a las gentes del común contra el rey. El soberano sale vencedor de estas pruebas, triunfa y su fuerza se reaviva; se convierte de nuevo en el Toro, en el León. La segunda fase del ritual marca el ocultamiento de lo político en beneficio de lo cósmico. El rey es asociado a las fuerzas y ciclos naturales, a las prácticas provocadoras de vida y de fertilidad, al consumo ceremonial de los primeros frutos. Esta fase es conducida por el soberano y se conforma con un modo de precedencia que manifiesta solemnemente los diversos estatus, rangos y jerarquías que rigen. El orden social queda expuesto en estas circunstancias, se exhibe y pone en estado en el momento en que los vínculos con el cosmos y la naturaleza están cortados. El rey se muestra como detentador de una potencia reductible que lo une con el orden del mundo y de los hombres. Es, más que una persona, el foco de estos dos sistemas de fuerzas, lo que hace que siga siendo a la vez objeto de veneración (vincula y remite a lo sagrado) y de temor o miedo (dispone del poder, debe preservar de todo retorno al caos).

Las prácticas que intervienen durante los interregnos, en muchos de los reinos africanos tradicionales, hacen aparecer esta misma dialéctica de la agresión y de la sumisión, del rechazo y de la aceptación. Los mossi de Burkina Fasso decían al soberano cerca ya de su investidura: «Vienes para matarnos. Vienes para salvarnos». Los Anyi de Indénié, en Costa de Marfil, provocaban el establecimiento, entre la muerte del soberano y el advenimiento del nuevo rey, de un poder paródico y excesivo a cargo de los cautivos de corte. El sentido de esta «contrainstitución» ha sido ya precisado: el poder era burlado en su momento de mayor debilidad, pero, al mismo tiempo, quedaba claro que su restablecimiento, y su reforzamiento, era la única alternativa abierta. Fuera del poder establecido, no existía más que burla y desorden; es decir, un ejemplo africano del viejo dilema: «la continuidad o el caos» [32]. La inversión de los roles conduce a un reinado irrisorio, a un sistema de falsas reglas y a una sociedad convertida espectacularmente en una caricatura de sí misma.

Estos cuestionamientos instituidos del poder aseguran su man-

[32] Cfr. capítulo primero y, sobre todo, la obra de Cl.-H. Perrot ya mencionada: *Les Anyi-Ndénié et le pouvoir aux XVIIIe et XIXe siècles.*

tenimiento —nadie se engaña al respecto; también revelan su naturaleza, particularmente la relación ambivalente que se establece entre el soberano y sus súbditos. Hay otras que le asestan golpes más temibles, con efectos más inciertos: la revuelta es su expresión extrema y excepcional. La antropología les ha prestado atención debido a la multiplicación de rebeliones y revoluciones modernas en el seno de las sociedades del Tercer Mundo, a la vez que una información menos pobre sobre las del pasado. P. Worsley ha levantado un primer inventario que recoge los trabajos realizados desde principios de los años sesenta [33]. Estas investigaciones, que remiten a lo que en otro tiempo fue llamado «antropología de la liberación», muestran que la resistencia al poder crece y actúa en todas las sociedades, tomando aspectos muy diversos. También, indican que el retorno de la violencia no es posible salvo que se sitúe en el terreno del símbolo, del rito, de lo imaginario y de las creencias que alienta. Lo que contribuye al poder se utiliza también para intentar derribarlo [34].

La forma oculta que adopta la contestación del orden de las sociedades tradicionales, compete a la categoría de los fenómenos designados por el término brujería. Puede ser considerada tal toda reivindicación poco o nada explicitada, toda oposición indirecta o disconformidad, y toda anomalía o perturbación del estado de cosas vigente. La agresión parece tanto más temible puesto que opera por desvíos y queda enmascarada. Es manipulación de símbolos, de imágenes y fuerzas con un fin ofensivo. Se identifica a partir de sus efectos. Apunta y en principio parece afectar los puntos fuertes de la sociedad: los poderosos, los notables, los ricos, los afortunados. Revela los enfrentamientos, las ambiciones, las rivalidades y contrapoderes. El brujo, cuando es reconocido como tal por esencia, se diferencia por las constituyentes de su persona e incluso por su naturaleza física. El interrogatorio de su cadáver manifestará eventualmente la presencia material de la brujería en su propio cuerpo. Es un caso aparte, singular; es comparable al

[33] P. Worsley, «The Analysis of Rebellion and Revolution in Modern British Social Anthropology», *Science and Society*, 25, 1961.

[34] La demostración ha sido efectuada particularmente por los estudios dedicados al ataque llevado a cabo contra los poderes «tradicionales» ligados al poder colonial. Por ejemplo, en el caso de la revuelta Mau-Mau en Kenia: libros de R. Buijtenhuijs y M. Gluckman. Del primero: *Le mouvement «Mau-Mau» une révolte paysanne et anti-coloniale en Afrique Noire*, Mouton, París, 1971.

encargado de la soberanía que debe ser mostrado absolutamente diferente a los súbditos que gobierna, constituyendo en cierto modo su negativo. La relación entre la brujería y el poder sigue siendo, sin embargo, ambigua. El detentador del cargo supremo no necesariamente teme ser considerado brujo; tal ocurre entre los kaguru de Malawi, donde esta reputación contribuye en el mantenimiento y reforzamiento del poder del jefe superior[35]. El trabajo de la brujería entraña generalmente un reforzamiento de los poderes, ya que el miedo a la acusación provoca conformidad y porque, además, la identificación del brujo permite recurrir al procedimiento de la víctima expiatoria, al traspaso de la agresión y de la violencia sobre uno solo para beneficio de todos. Lo que refleja esta circunstancia es la capacidad del poder de invertir en su provecho aquello que lo corroe o amenaza.

El ataque al orden social puede presentarse bajo otra forma, convertido en contestación traspuesta cuando se lleva sobre el terreno de lo imaginario. Está formulada, organizada y codificada ritualmente gracias a la innovación religiosa. En la antigua Ruanda, África Oriental, el régimen de monarquía autocrática, establecida sobre una desigualdad fundamental y sobre los cortes jerárquicos que traza, se engendró este tipo de respuesta. Y tanto más vigorosamente cuanto que la dureza de la vida cotidiana se interpretaba como expresión de la agresividad de los antepasados perseguidores. Todo aquello que participa del poder, aquí y allá, tiene la posibilidad de contribuir al mantenimiento de este estado de inseguridad. Surge entonces de la imaginación colectiva un héroe mítico, Ryangombé, del que C. Vidal dice, en sus estudios ruandeses, que aparece en el curso de «todas las operaciones simbólicas». Es, efectivamente, la figura central de un ritual de inversión, al que accederán bajo el consejo de un adivino todos aquellos que han sido iniciados, con la única excepción del rey. El soberano real no puede reconocer ni el poder ni la supremacía de un héroe nacido de un mito y que reina sobre los espíritus llamados Imandwa, sus compañeros. Ryangombé es aquel por el que todo se transforma: la sociedad desigualitaria en fraternidad iniciática, el orden rechazado en desorden, la sumisión en sobrepotencia. Su

[35] Contribución de T. O. Beidelman, «Witchcraft in Ukaguru», en J. Middelton y E. H. Winter (ed.), *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1963.

culto oculta las relaciones desigualitarias y las censuras. Se produce una negación teatral del poder real y de sus jerarquías, de las desigualdades fundamentales, de las dominaciones según los criterios de sexo y de edad, las preeminencias regidas por el parentesco, y las reglas que gobiernan la sexualidad y la decencia. Todo lo que constituye la sociedad ruandesa y su civilización es abolido mediante la práctica ritual en una superación por la que sus adeptos se identifican como compañeros de Ryangombé y se imaginan capaces de vencer los poderes y las dominaciones más establecidas. Se convierten en otros, hasta el punto de hablar otra lengua, la iniciática. Es la liberación absoluta mediante la imaginación. Los iniciados pretenden «comportarse como perros», oponen al orden duro de las jerarquías y de las desigualdades reales, el desorden místico que aleja los límites de lo imposible. Pero su insumisión ritualizada no parece haber afectado el juego de los poderes; desactiva la rebelión tratándola imaginaria y ceremonialmente [36].

Las situaciones de dominación (particularmente aquellas que estableció el colonialismo) han conducido a largo plazo a idéntico recurso. El trabajo del imaginario actualiza a la vez una negación y una afirmación; niega la sociedad real, a veces hasta el punto de anunciar su próxima destrucción apocalípticamente, mientras que hace aparecer la certeza de otra sociedad, más dispensadora de riquezas y generadora de fraternidad por el hecho de la participación mística. Durante la espera, la comunidad de los fieles dirige una experimentación social intensa que cambia, invierte o neutraliza la relación con el sistema que gobierna la sociedad global. Gracias a ella África ha abierto su proceso de liberación. Los estudios dedicados a los mesianismos del Congo lo han demostrado. La Iglesia nueva se convierte en una sociedad sustitutiva, los fundadores, equiparados a los antiguos reyes, establecen otro poder, la libertad recobrada imaginariamente gracias a las prácticas engendra una adhesión deseada, no experimentada como sumisión a un poder extranjero [37].

---

[36] L. de Heusch ha presentado una primera interpretación: *Pourquoi l'épouser?* Gallimard, París, 1971, pp. 205-225. Las descripciones ulteriores de C. Vidal han orientado en gran medida el comentario aquí propuesto.

[37] G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, op. cit., Tercera parte.

El inventario

El desvío antropológico permite hacer más evidentes las características del campo político y del poder que el encerramiento en una sociedad concreta termina por ocultar. Su análisis revela alumbrando las diferencias. Con el fin de no caer en el vagabundeo comparativo, toda la argumentación —y sus ilustraciones— ha hecho uso de un solo ámbito, el africano. Por una parte porque propone la información más diversificada en cuanto a los modos de expresión y organización del poder en las sociedades tradicionales. Por otra, porque efectúa el reconocimiento «sobre el terreno» de aspectos estudiados por las empresas teorizadoras más actuales: el lugar de lo simbólico y lo imaginario, del lenguaje y de la dramatización, de las relaciones de orden y de desorden en la constitución y funcionamiento de los poderes, así como la ambivalencia que les es inherente y que alimenta su capacidad de nutrirse de su propio cuestionamiento.

En las sociedades modernas, en la nuestra, la racionalidad parece haber conquistado el territorio del político. Los técnicos se ocupan de sus asuntos, los decisores intentan hacer óptimas las alternativas, los planificadores orientan, los datos están archivados y los ordenadores calculan, la política se hace más explicativa con el fin de mostrar los límites de lo razonable; y, sin embargo, la representación continúa. El misterio por el que un poder se constituye y subordina permanece indescifrado; los operadores lo forman, sus efectos lo sustentan y mantienen, las prácticas ritualizadas lo sitúan —aparte— y lo hacen espectacular. Funciona como en los tiempos de las sociedades tradicionales. La reivindicación de la racionalidad y la tecnificación de los medios de poder, no modifican apenas este campo de acción donde tanto la razón como la ciencia tienen poco que ver y hacer. Debido a su diferente naturaleza, la relación política se establece sobre otros cimientos: los dispositivos simbólicos, las prácticas fuertemente codificadas según las reglas rituales y, por último, la imaginación y sus proyecciones dramatizadas. El dominio de la sociedad se sirve de estos artificios, mientras que el de la naturaleza se efectúa según convenciones y procedimientos diferentes.

La demostración de poder recurre siempre a la manifestación de fuerza. El Estado multiplica sus intervenciones, afectando aún más la existencia de los individuos. Esto viene dado por aparatos,

por complejos dispositivos o por la dirección de fuerzas de acción temible, terrorífica. La función política está más aparentemente ligada al poder de vida, al poder de muerte, puesto que no depende del decreto de los dioses o de la conformidad con los antepasados. Los gobernados se reconocen menos como representantes que como responsables de las condiciones, buenas o malas, que rigen el curso de sus vidas [38]. Bajo este aspecto, se sitúan en una relación parecida a la que establecían los poderes tradicionales, pero la justifican por los medios racionales y técnicos que ahora están a disposición de los gobernantes, y no ya por los medios rituales recibidos con el cargo político.

Las figuras actuales del poder implican la afirmación de competencia. Ésta no es suficiente; se la mantiene en el interior de estrechos límites en razón de la creciente multiplicidad de los asuntos. Aún reconocida, no funda por sí misma la adhesión y la confianza de los súbditos, sólo contribuye a ello. A diferencia de las que asumía en las sociedades del pasado, las apariencias son ahora de orden técnico más que de orden simbólico. Sin embargo, no elimina el recurso a los procedimientos de fabricación de responsables, a las operaciones que ayudan al paso de la escena social a la escena política y hacen indiscutible el cambio de rol. La elección —y aún menos la designación, ratificada o no, en el caso de los regímenes totalitarios— no consigue provocar por sí sola esta transformación. Sólo la confirman o la hacen posible con el fin de que se *hagan* o se impongan los personajes políticos de primer rango, y especialmente aquel que asegura el poder supremo. Deben ser más que competentes o mandados, deben servir de soporte a las expectativas y a las representaciones colectivas; continúan utilizando el capital simbólico e imaginario producido por la sociedad y contribuyen a su formación.

La multiplicación y la creciente difusión de los *media* modernos ha modificado profundamente el modo de producción de las imágenes políticas. Éstas pueden ser fabricadas en gran número, con ocasión de acontecimientos o circunstancias que no necesariamente tienen un carácter excepcional. Gracias a los medios audiovisuales y a la nueva prensa, adquieren una fuerza de irrupción y una presencia difusa que no se encuentran en ninguna de

[38] Sobre la crisis de la representación, ver: L. Sfez, *L'enfer et le paradis*, PUF, París, 1978.

las sociedades del pasado. Las imágenes políticas se hacen cotidianas, es decir, se usan y se banalizan, lo que impone renovaciones frecuentes o la creación de nuevos efectos. El universo político parece más abierto con respecto de los gobernados, ya que pierde una parte del misterio que tenía debido a su naturaleza de mundo escondido y secreto; no lo es menos, sin duda, pero sus apariencias llevadas día a día a la escena, provocan una caída de la curiosidad y un cierto desencanto. Mejor equipados para producir imágenes, los gobernantes se encuentran, entre tanto, en la paradójica situación de ver debilitarse esta capacidad por su uso propio. Deben aprender a dominar una nueva tecnología de lo simbólico y de lo imaginario, una nueva forma de dramaturgia política.

Estos recursos varían según el tipo de sociedad. Los regímenes totalitarios los asocian a una fuerte sacralización del poder, a un alarde ceremonial, a una teatralización de las grandes manifestaciones colectivas. Los *media,* sobre todo, contribuyen a provocar la imitación, a suscitar y glorificar la conformidad. Los regímenes que se fundan, en diverso grado, en el pluralismo y la competición, hacen un uso más complejo y también más incierto de la tecnología política. Tienen la contradictoria obligación de mostrar el espacio de lo político, manteniendo la distancia, los efectos de perspectiva, las dramatizaciones, sin los que el poder se debilitaría. La civilización de los media les permite ver más que pensar en conducir una política de la imagen tomada necesariamente del arte del espectáculo. El poder no se relaciona ya con una figura lejana, facetada por el mito inicial, la imaginación colectiva y la tradición, sino con una elaboración que da a los responsables presencia y celebridad, haciéndolos personajes capaces de provocar la más amplia agregación. La escena parlamentaria no está destinada a ser un lugar cerrado, sino que se propone a la vista de todos los telespectadores, que se convierten, efectivamente, en espectadores a distancia de un drama montado para ellos. Además del *suspense* que producen, las elecciones son el momento de las demostraciones festivas, de las campañas regidas por los *managers* de la comunicación, de las confrontaciones ritualizadas. Los debates tienen el ritmo agonístico de los retos instituidos en las sociedades tradicionales. Los repetidos sondeos amplifican la competición y hacen de la incertidumbre un resorte dramático; las previsiones difundidas desde la publicación de los primeros resultados llevan el interés a su punto de máxima intensidad, y más

tarde a su caída. Sin televisión, sin radio, sin prensa de amplia distribución, estas manifestaciones de la democracia perderían su fuerza y su importancia nacional.

Es preciso cambiar las imágenes. Durante los períodos turbulentos, el acontecimiento crea las ocasiones y fuerza la atención por lo que comporta de inquietante o inesperado. Durante los períodos más calmados, los pseudoacontecimientos fabricados sirven para la consecución de los mismos resultados. En la sociedad de los *media,* la empresa política se nutre de la novedad, que es el motor de las teatralizaciones que contribuyen a su mantenimiento. En las sociedades anteriores, ocurría a la inversa: el poder dramatizaba la larga duración, la transmisión de la tradición, la perennidad de sus acontecimientos propios; estos últimos se encontraban, en cierto modo, desdibujados por el artificio de la puesta en escena. La modernidad se caracteriza, no solamente por la irrupción de lo nuevo y de lo efímero, sino también por la consideración del futuro, de las tendencias provocadoras de grandes cambios. Las simulaciones y los escenarios del porvenir introducen también una tensión dramática en el ejercicio de la vida política actual. Bajo este aspecto, las sociedades anteriores muestran su diferencia; se apoyaban más en el pasado, reiteraban ciertos momentos históricos, conmemorándolos y celebrándolos. En ambos casos, el efecto buscado sigue siendo, no obstante, el mismo: se trata de calmar el presente, de tranquilizarlo, sea acentuando la continuidad, sea haciendo el futuro menos temible al darle una forma definida y aceptable. El poder conserva su función de desactivador de angustias y miedos.

Unas exigencias contradictorias —esto es, papeles y figuraciones mal avenidos— se imponen a los actores políticos. En sociedades donde la técnica, la economía y la organización prevalecen o están en vía de hacerlo, deben aparecer como capaces de dirigirlas. Están sometidos a la ley de la competencia y es en su nombre como fijan los límites de lo posible y de lo razonable, como determinan los objetivos, como escogen y toman las decisiones. Pero no pueden producir el efecto de poder sino invocando a la imaginación, a lo irracional, a lo simbólico. Tal es la regla del poder, constante, pero cada vez más pesada. La gestión técnica no llega a dar la ilusión de un dominio completo, intenta programar al porvenir, aunque el mando del presente se le escape en gran medida. Por vez primera en el curso de la historia todo

está en transformación, dentro y fuera de cada una de las naciones, el movimiento acosa en todo lugar las estructuras y las organizaciones. La ascensión de lo incontrolable debilita el crédito del poder técnico, mientras que los modernos media lo surten de una verdadera tecnología de las apariencias. Éstos permiten una dramatización permanente, adaptable a las circunstancias y los objetivos. Como siempre, y quizá ahora bajo más constricciones, el poder debe estar allí donde está la imagen [39].

[39] Estos temas aparecen desarrollados con mayor amplitud en G. Balandier, *Le pouvoir sur scènes*, op. cit., último capítulo, «L'écran».

4. La astucia, tentativa de exploración

Algunas interpretaciones concurrentes, trivializadas unas, sabias las otras, hacen de la astucia una de las figuras principales que ocupan la escena de la historia y de lo político, aunque el sentido común y el saber de los competentes se reencuentren o coincidan. El Príncipe la utiliza para conquistar el poder, imponerlo y mantenerlo, manifestando que no es suficiente con la sola violencia. El diplomático es (en principio) un hombre hábil y su talento le permite proseguir la guerra o el enfrentamiento por otros medios; actúa en cada situación mediante las palabras y el disimulo, e intenta utilizar todas las posibilidades para burlar con eficacia [1]. La competencia de los poderes no se da sin astucia, al igual que la sumisión de los súbditos a sus gobernantes. Unos y otros pueden ser víctimas de sus propias trampas; las cronologías políticas no han aludido la cuenta de los jornales de los engañados. Por un lado (el del poder), es cuestión de arte, de cálculo, de medios ajustados a unos fines, de estrategias y tácticas. Por otro (el de los dominados), está la convicción que en lo esencial se reduce a la capacidad de «defenderse». Pero siempre, a través del espacio de las dramatizaciones colectivas y de las palabras, bajo disfraces cambiantes, la astucia camina como un zorro según Maquiavelo.

Los referentes

Las formulaciones de maquiavelismo vulgar hacen de esta constante una evidencia. El «Secretario» de Florencia examinó a fondo, antes de teorizar sobre la política de la República mercantil y sobre sus propias empresas conducidas con ocasión de su servicio.

---

[1] Y. Delahaye, diplomático, ha mostrado los límites que tiene la astucia en las relaciones internacionales: «Simulation et dissimulation», *La ruse, cause commune*, 1977/1, Union Générale d'Editions, París, 1977.

Analizó menos la astucia que el arte del Estado practicado al margen de toda moralidad, evaluado en la sola medida del éxito o del fracaso. Esto ha provocado lecturas controvertidas de la obra, donde el teórico del Estado nacional se opone al teórico del Estado-Fuerza, donde su reflexión se opone a una variedad del cinismo italiano. El político se interpreta a partir de grandes entidades: lo que permite asimilar al Príncipe a los dioses, a los héroes, a los demiurgos, pero sometido a los caprichos de la Fortuna, diosa inconstante, y entregada a la busca de la Ocasión. Si éste es un hombre clarividente, comprende rápidamente esta idea y saca provecho de su conciencia de ella. El reconocimiento de este saber hace llevar a Maquiavelo a la apreciación de las cualidades que modelan a los verdaderos políticos. En primer lugar, la *virtù*, voluntad pura, voluntad de reinar que no ignora que el poder se toma, al igual que el provecho, por violencia y arte. Aunque requiere la energía de concepción y la rapidez de ejecución, no excluye ni el cálculo ni la paciencia. Juntos explican cómo Médici el viejo fundó una dinastía enmascarada en el interior de un régimen republicano. La astucia no se nombra a menudo, salvo en el capítulo XVIII de *El Príncipe* que recomienda «ser gran simulador y disimulador». Guía en los mismos avatares de la Fortuna, elude la contingencia y fuerza el momento propicio; sabe esperar escondida antes de encaminarse hacia sus objetivos. Es compañera de la violencia del poder durante la paz, de la misma manera que lo es de la violencia militar en la guerra. En cualquiera de estos casos, las dos sirven juntas al Príncipe, que actúa siempre sobre una de las dos escenas. En este mundo, Maquiavelo conduce a la política *moderna* a una celebración sin concesiones de su autonomía respecto a los cánones de una ética impuesta por la tradición [2].

Un siglo después, Hobbes une la violencia y la astucia dándoles un estatuto de «virtudes cardinales», pero en un estado de naturaleza regido por la fuerza y por la guerra [3]. Los demócratas de la época de las Luces reencuentran a Maquiavelo con una referencia dividida: retienen los *Discursos*, que confrontan por el camino de la ilustración romana la «República» y el «Principado»

[2] Para situar el pensamiento político de Maquiavelo en su siglo, cfr. particularmente la obra de P. Mesnard: *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, publicado en 1968.

[3] Cfr. *Leviathan*, cap. 13.

y que insisten sobre la precariedad de la libertad mientras que el pueblo esté corrompido; ocultan en cambio *El Príncipe* tomándolo como simple revelador de la dureza de la época, o bien desvían su sentido afirmando que el tratado se dirige a los pueblos con el fin de hacerles conocer sus enemigos, los tiranos [4]. La cuestión planteada entonces por los filósofos es la de la fábula social, la «comedia del mundo» que evoca Diderot en su alegato para que le sea concedido al cómico el derecho de ciudadanía: la célebre *Paradoja*. Sería menos cuestión de astucia que de artificios necesarios. El bien común exige una puesta en escena y un intercambio de fábulas sociales. La política y la moral en modo alguno coinciden. La consecuencia paradójica y difícilmente aceptable es que la libertad no se puede encontrar garantizada más que en detrimento de la verdad. Siempre y en todas las sociedades ésta se encuentra enmascarada por las apariencias sociales; raramente se entiende como beneficiosa, es preciso proferirla en la soledad y con riesgo, o recurrir a elusiones y astucias. Antes, en el entorno del Príncipe, el Bufón o Loco tenían a su cargo el hacerla aparecer, darla a conocer a los poderosos. Estaban atrapados por el rol que su personaje les imponía, pero su palabra era libre, en la burla y en el interior del recinto cerrado del poder [5].

Pareto diferencia en su *Tratado de sociología,* los gobiernos que hacen principalmente uso de la fuerza material (y de la de los sentimientos religiosos) de los que recurren al artificio, a la astucia. También él enfrenta los «leones» a los «zorros». Evalúa la utilidad de la violencia que se hace legal por efecto de las reglas que definen la sociedad, mientras que la que sigue siendo de orden privado conduce su agresión contra estas reglas y manifiesta la aspiración a establecer un nuevo orden de cosas y a legalizarse. Pero considera sobre todo la relación de la astucia con la fuerza con el fin de comprobar si el empleo de la primera es más útil que el de la segunda. Si una clase gobernante asimila los mejores elementos de la población «desde el punto de vista de la astucia», la clase gobernada queda privada y su sumisión se hace duradera «mientras se combate con astucia», y perpetua si la fuerza

---

[4] *Discours sur la première décade de Tite-Live* y *Le prince,* en *Oeuvres complètes,* Pléiade, París, 1952.

[5] Cfr. G. Balandier, *Le pouvoir sur scènes,* Balland, París, 1980, 2. L'Embrouille.

se añade a ésta (lo que ocurre en un pequeño número de casos). Si la primera de estas clases acumula hombres que saben servirse mejor de la astucia, la segunda contará en consecuencia con hombres más aptos en el empleo de la violencia; y el equilibrio tenderá a tornarse inestabilidad. Hasta el momento en que se efectúe una transferencia de astucia que dé a la clase sumisa «todo lo que es preciso para hacerse con la victoria» y acceder al poder. La historia da «innúmeros ejemplos» de este desenlace. Todo se mueve por coalición de la fuerza y la astucia, incluso la revolución que provoca un derrocamiento de la dominación. Los gobernantes que actúan mediante el artificio de la astucia pueden ponderar ya sea los sentimientos, ya los intereses. Cuando manipulan ambos deben poseer el «instinto de combinación en alto grado» y no estar llenos de escrúpulos. Pareto mide la capacidad de resistencia de estos gobernantes: los que operan sobre todo mediante los sentimientos están faltos de la fuerza que desalienta las conquistas e impide la decadencia interna; los que operan principalmente por medio de los intereses contribuyen a asegurar la prosperidad, pero su «energía» debilitante los libra a las violencias interiores o exteriores. La fuerza sola no es suficiente, como tampoco lo es la sola astucia. Aunque Pareto aprecia esta última capacidad, no por eso deja de sentir un desprecio absoluto hacia los demagogos de Atenas y otros países lejanos, todos aquellos que no tienen por meta más que las acciones que mueven los «intereses». Tiene la convicción de que los poderes perecen por abuso de la astucia. No le concede un amplio crédito más que en el marco de las relaciones en que se enfrentan dominadores y dominados. Los primeros intentan atraer hacia ellos a los astutos pertenecientes a la clase de los sometidos, pero se debilitan en la falsa seguridad del poder y terminan por provocar en su seno la aparición de disidentes que darán un suplemento de astucia y audacia al partido adverso. Es entonces cuando se agitarán las élites, cuando se efectuará la sustitución de «personas fuertes y enérgicas» por «personas débiles y viles». Es el ya señalado movimiento de transferencia de astucia que reviste una importancia decisiva. La clase dominante se hunde a menudo por la disidencia de alguno de los suyos [6].

[6] V. Pareto, *Traité de sociologie générale*, prefacio de R. Aron, Génova, Droz, 3.ª ed. en francés, 1968; artículos 2190 y 2191, 2274 al 2278.

La astucia oculta

La astucia se halla siempre agazapada en las empresas humanas. Las grandes construcciones simbólicas y las mitologías la muestran trabajando bajo múltiples figuras. Domina el universo cultural de la Grecia antigua: Metis la simboliza. La *metis* es una forma de la inteligencia que implica un conjunto de actitudes mentales «que combinan el olfato, la sagacidad, la desenvoltura, la atención vigilante, el sentido de la oportunidad, habilidades diversas y una experiencia amplia». La *metis* se aplica en situaciones cambiantes y ambiguas, guía su desenvolvimiento si se tercia, hace que el vencedor tramposo no sufra descrédito; da empleo a las «fuerzas del engaño». La astucia interviene en el reino de los dioses; Zeus le debe la existencia y la «esposa», une el poder de simulación a su propio poder; Atenea casa la razón con la astucia y las diversas potencias divinas tienen una parte cada una, incorporada a los saberes de los que son titulares [7]. Su expresión mítica la constituye en sirviente de la inteligencia. Su personificación es Ulises, que no busca más que una cosa por todos los lugares: «la victoria». Por todos los medios, incluidos las trampas, los subterfugios y las palabras. Ulises ha sido comprendido como el «modelo del comportamiento manipulativo» que conduce a doblegar las circunstancias, a volver las fuerzas naturales contra la naturaleza misma, con el fin de doblegarla. Para el filósofo, ilustra la astucia de la razón [8]. Aparece siempre como el que combina mejor la astucia y la inteligencia. G. Audisio lo ha mostrado subrayando que Ulises no es el más fuerte héroe de la armada griega, sino aquel que conjuga la valentía reforzada por la posesión del saber hacer [9]. La fuerza necesita ser ayudada.

Los más antiguos tratados militares dedican todos un lugar a la astucia. En la tradición de la antigua China, la guerra se adopta como salida tras haber agotado todas las otras posibilidades y las virtudes militares sólo son reconocidas con moderación. Según Confucio, «un general verdaderamente grande no ama la gue-

[7] Cfr. M. Détienne y J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La metis des Grecs*, Flammarion, París, 1974.

[8] T. W. Adorno y M. Horkheimer, *La Dialectique de la Raison. Fragments philosophiques*, Gallimard, Tel, París, 1963 [trad. castellana: *Dialéctica del Iluminismo*, Bs. As., Sur, 1969].

[9] G. Audisio, *Ulysse ou l'intelligence*, Gallimard, París, «Essais», XX.

rra y no es ni vengativo ni apasionado» [10]. La violencia guerrera es «malvada en sí misma», debe contenerse en sus efectos (muertos y ruinas) y en su duración, aunque la paz sólo pueda conseguirse a «precio de plata» [11]. La China, al considerarse portadora del más alto grado de civilización, intenta ponerlo de acuerdo con la guerra, siendo en esta exigencia donde la astucia encuentra su empleo. Las obras técnicas y filosóficas, compuestas por algunos generales chinos algunos siglos antes de nuestra era, consideran la astucia como el medio mejor adaptado a las luchas entre príncipes, cuando la conquista sin límites aparece como único resultado en las guerras de los chinos contra los bárbaros del exterior. La comprensión de las situaciones, el saber hacer ayudado por la astucia, por un lado, y por otro, la violencia únicamente ansiosa de vencer y reducir, marcan la separación trazada entre el orden civilizado y el orden bárbaro. Se establece así, pero bajo otro aspecto, una distinción que los antropólogos han hecho con ocasión de sus investigaciones dedicadas a los enfrentamientos y a los conflictos: entre la oposición moderada, calculada y hábil, regulada, en el interior de los grupos, de las comunidades, de los colectivos étnicos, y la oposición en principio libre de todas las violencias del exterior. La primera traza los caminos de la costumbre, del derecho y de la política. La segunda funda la hostilidad abierta y duradera, en estado latente, o la dominación directa. La guerra de «dentro» debe ser controlada o enmascarada, fuerza a la conciliación (arbitraje según la argumentación regulada por la costumbre), a la manipulación que legitima (restablecimiento de la norma), a la lucha insidiosa y subterránea (añadiduras calificadas de brujería) o a la transferencia del conflicto hacia el exterior (expulsión al territorio considerado enemigo). La guerra de «fuera», si bien se somete a algunas convenciones, es un asunto de fuerza relativa, y la astucia acompaña en principio a la estrategia [12]. Esto se da puesto que ella implica la inteligencia y una manera de sagacidad hasta en la violencia. Es vista como una de las posibilidades de contener la guerra, puesto que recurre a medios menos brutales, más desviados, volviendo de forma más tolerable (o más

[10] Cita en: G. Bouthoul, *Traité de polémologie*, Payot, París, 1951, p. 56.

[11] Los comentarios sobre el arte militar, por ejemplo, los trece artículos que le dedicó Sun-Tse, son reveladores y desconciertan.

[12] Cfr. G. Balandier, *Anthropo-logiques*, PUF, París, 1974, cap. IV, pp. 201-205 [trad. castellana: *Antropo-lógicas*, Barcelona, Península, 1978].

excusable) a la dominación. Violencia, astucia, guerra, política: estos términos fueron muy pronto identificados en su calidad de compañeros indisociables.

La astucia de la Astucia está en todas partes en insinuarse, en todas las empresas de los hombres como en todas las teorías de sus prácticas. Esto la hace difícilmente dominable. Al imponerse la tarea de definir la esencia de lo político, J. Freund la encuentra equivalente a la fuerza. Pero nota justamente que su mundo es «vasto, ilimitado, indeterminado y ambiguo», que puede ser «una modalidad de cualquier acción». Recurre, entonces, a un procedimiento y propone repartir las astucias en varias categorías. Unas apuntan hacia el éxito, cualquiera que sea su forma; son puras maniobras con el fin de alcanzar la meta. Las otras se inscriben en un marco de reglas, de códigos y convenciones; operan legítimamente, son formas de negociar la relación con las situaciones concretas. Las últimas se presentan de manera implícita en las actividades y actitudes que explotan los recursos de la sutileza (uso hábil de la «verdad») y de la duplicidad (uso eficaz de las apariencias), con el fin de ejercer un poder, una influencia o una empresa, o de seducir [13]. En una palabra, las marcas del oportunismo cínico, del cálculo social y de la hábil subordinación. La astucia no solamente es de una fertilidad inagotable, sino que se beneficia de un antiguo prejuicio positivo; está más allá de la violencia y de la fuerza, es mejor.

En todas las circunstancias, la astucia revela una forma de aplicar la inteligencia a una situación y a un objetivo: el recurso a procedimientos *indirectos*, a apariencias destinadas a hacer creer y obrar, al disimulo y al secreto —hasta tal punto que su grado extremo o su estado de perfección se alcanza cuando consigue hacer olvidar su presencia—. La fuerza constriñe directamente, la astucia fuerza por un desvío, y a menudo consiguiendo el consentimiento y la convicción. No es sorprendente pues, que se den las dos, en dosis variables según la situación, en el corazón del fenómeno político. El poder tiene a su servicio organismos de los que la astucia es instrumento, que tienen por función la información y la vigilancia, la propaganda, la manipulación y la diplomacia. Las situaciones históricas reveladoras de las grandes figuras

[13] J. Freund, *L'essence du politique*, Editions Sirey, París, 1965; pp. 733-742.

políticas muestran que aquéllas deben adquirir a la vez un poder simbólico, provocar un juego de ilusiones generador de confianza y movimiento, y obrar con astucia con el fin de convertir las debilidades reales en fuerzas aparentes. De Gaulle ha ilustrado y comentado esta triple necesidad en sus *Memorias*. La astucia y el secreto están unidos, son en cierto modo constituyentes de poder. La historia política se prepara «subterráneamente» (el movimiento de las Luces en el siglo XVIII lo demostró antes de que produjera abiertamente sus efectos, sus rupturas y sus transformaciones). La vida política y las corrientes de opinión nacientes, derivan de la teatrocracia (de la dramatización en tanto que ardid espectacular) y de las manipulaciones no manifiestas (de la acción de las fuerzas que usan de la astucia oculta). Entre la pura violencia y la pura racionalidad de un poder puro, se extiende el espacio en el que la Astucia gobierna unida a la fuerza legitimada.

La astucia en el poder

Es preciso seguir adelante y definir más intensamente las relaciones de la astucia con lo político. Se comprende mejor que aquélla puede ser indisociable si se sabe en qué grado la política está afectada por la ambivalencia y la ambigüedad. El poder se deja ver, supuestamente, como puesto al servicio de todos, pero realmente funciona como guardián de las desigualdades y de su orden; como fruto de la razón o de la voluntad colectiva, pero es a la vez hijo de los acontecimientos; como emanante del derecho, pero a la vez generador de un derecho que asegura su propia defensa y que se diferencia en su aplicación según las categorías o las clases sociales. No es nunca ni mucho ni poco lo que nos dice ser, se encuentra muy lejos de la posibilidad de mostrar y explicar toda su verdad, ya que está destinado a producir unos *efectos*: de cohesión social, de protección y de defensa, de resolución de los problemas, de orientación activa y de control de diversos actores sociales. A veces, se esconde a sí mismo su propia naturaleza, víctima de una astucia que se le escapa y que se vuelve contra sí. La ambivalencia del poder no es menor desde el punto de vista de los súbditos; la creen necesaria en su calidad de factor de orden y garantía de protección contra una violencia liberada, la respetan (a veces la reverencian) en razón de la sacra-

lidad que siempre la acompaña, pero la cuestionan (hasta el punto de llegarse sentir sacrílegos) en la medida que está ligada a las constricciones y a las relaciones no igualitarias. La astucia encuentra los lugares de su acción y, más aún, las condiciones de su existencia y los medios de su trabajo en los espacios donde se sitúan las apariencias, las diferencias y las contradicciones.

La antropología política, al practicar la observación directa y al estudiar generalmente unidades sociales de dimensiones reducidas, capta mejor esta actividad de la astucia y su campo de extensión; el desvío contribuye a hacerla más visible por el hecho de la diferencia cultural y de su forma de estudio. En una obra dedicada a esta disciplina, he propuesto clasificar las prácticas de los actores sociales según una escala de cuatro grados: conformidad, estrategia, manipulación y contestación [14]. La primera define la estricta observancia de las normas y de las reglas (situación más hipotética que real); la segunda, la intervención de un cálculo que guía la búsqueda de la ventaja máxima en el respeto de estas mismas convenciones; la tercera, recurre al cálculo «aumentado» por una sumisión solamente formal a las constricciones sociales; la cuarta, cuestiona de forma más o menos efectiva, más o menos generalizada, las reglas del juego (situación generadora, al término, de cambios). Estas categorías interfieren, y las que ocupan las posiciones intermedias se aplican aún más en el caso del funcionamiento político. Son, por lo demás, ellas las que guían el ensayo de F. Bailey, que intenta formular una interpretación de la política fundada en los principios que rigen los «juegos competitivos» —donde intervienen el cálculo, la manipulación del adversario, el *bluff*, y por tanto, la astucia. El objetivo se precisa claramente: interesarse menos por «los ideales, objetivos y normas que las gentes establecen en el dominio de los asuntos públicos, que por la forma como se organizan para ganar». Cuando son examinadas la interacción y la competición, las tensiones inherentes a éstas «conducen a encontrar las maneras de ganar sin engañar realmente, de engañar sin dejarse coger, o, en última instancia, de batirse para barrer el sistema entero» [15]. La estratagema es aquí la figura de la astucia.

---

[14] *Anthropologie politique*, PUF, París, 1967, última edición 1984; ver también *Anthropo-logiques*, op. cit.

[15] F. G. Bailey, *Les règles du jeu politique*, PUF, París, 1971, pp. 17 y 103 (edición original: *Stratagems and Spoils*, Basil Blackwell, Oxford, 1969).

Detrás de la escena política, los antropólogos han reconocido las manifestaciones de la astucia fundamental. Su lectura de las narraciones míticas ha puesto de relieve la función legitimadora que éstas asumen. Las tradiciones orales son a la vez *Mythos* y *Logos*; tratan (y maltratan también) los dones de naturaleza histórica. Muestran conforme al orden del mundo y/o a cargo del tiempo de los inicios el reparto desigual de las capacidades y de las mejoras sociales. También, ejercen un trabajo constante de justificación que explica sus modificaciones sucesivas, sus ajustes. En este plano, los movimientos del saber se someten a los movimientos de los poderes. La formulación de los relatos es por lo demás lo suficientemente esotérica, alusiva o ambigua como para introducir una polisemia que permita interpretaciones adaptables a las circunstancias; muchos de los soberanos tradicionales disponen de un entorno de genealogistas, historiadores de corte, guardianes de códigos reales que son a la vez la memoria del poder y el cuerpo de exégetas que juega astutamente con la conformidad constitucional y con los acontecimientos. El análisis del sistema de representaciones, ideas y símbolos asociados a la clase gobernante revela que ésta se atribuye frecuentemente la inteligencia calculadora y la astucia. Da pruebas con ello de su estado más civilizado y razona así su dominio. Pero la astucia fundamental puede, al menos por metáfora o por escarnio, volverse contra el poder. Las tradiciones orales hacen a menudo aparecer una figura perturbadora, el *Engañador* o *Trickster,* que es capaz de transformaciones (juego de los avatares) y de chistes sacrílegos o burlescos (juego de palabras o de situaciones). Se caracteriza por lo indefinido, por lo inesperado, por el movimiento que oculta las distinciones; todas sus empresas ponen de manifiesto la astucia y el engaño. En África occidental, en las sociedades de Benin y en las Iglesias americanas de la deportación negra, esta figura se diviniza: su manifestación más reveladora y política es Legba. Este dios «maligno» tiene capacidad de estar en todas partes, de sobrepasar los límites en indiferencia del bien y del mal, de romper las apariencias, de obrar por engaño y de imponer su libertad contra todos. Introduce la turbulencia y el juego en los sistemas de obligaciones. Como he dicho anteriormente, Legba opone su indisciplina y su astucia a las duras «disciplinas» y a las reglas que

establecen el orden social [16]. Traza, mediante lo imaginario, los espacios del desorden, los límites del poder, incluido el autocrático, los caminos de una libertad sin la que los hombres no serían más que instrumentos.

El poder debe asegurar de una manera regular su propio reforzamiento, validarse en cierta forma con respecto de los súbditos. En las sociedades tradicionales con Estado monárquico, cada nuevo reinado provoca un verdadero retorno a los orígenes. El advenimiento de un nuevo rey es la ocasión de repetir simbólicamente la empresa creadora de la realeza, los actos de fundación que la han edificado y legitimado. La investidura evoca —por los procedimientos y ritual que la realizan— la conquista, la hazaña, el acto mágico o religioso que son estimados constitutivos del poder real; nos trae una historia mitificada y por lo tanto transfigurada. La investidura no garantiza solamente la legitimidad del soberano, provoca un rejuvenecimiento de la realeza y da al pueblo (por cierto tiempo) un sentimiento de partir «de nuevo». El simbolismo político juega con lo real, ilusiona con la verdadera naturaleza del detentador de la función suprema, lo hace *persona ficta,* idealiza la institución y hace creer que el cambio de persona oculta los efectos de la usura social y de los fallos de gestión.

El poder tiene la capacidad de hacer jugar en su provecho la contestación dramatizada, la inversión de todo aquello que es constitutivo de su orden. Su ardid consiste, entonces, en una transformación del desorden permitido (instituido, o casi) en factor de reforzamiento. Esta práctica adquiere su más grande visibilidad y su más fuerte intensidad dramática durante los períodos de poder vacante, durante los interregnos de las monarquías tradicionales. La muerte del rey parece restablecer el caos inicial, liberar las fuerzas peligrosas en el corazón del universo y en el seno de la sociedad, haciendo surgir las violencias, las cóleras, los miedos y los desarreglos. A veces, permite el establecimiento efímero de un gobierno de burla. Todo es puesto, entonces, patas arriba. La inversión de los roles conduce a un reinado de la burla, a un sistema de falsas reglas, a una sociedad convertida en caricatura de sí misma. De todo ello nace un deseo de orden que es satis-

[16] Cfr. el capítulo precedente «El poder, en otras partes» y mi obra: *Le pouvoir sur scènes,* op. cit., pp. 57-63.

fecho por el restablecimiento del poder. Estas ritualizaciones por las que se *interpreta* el drama del poder vacante están reguladas por las leyes de inversión y de la hipérbole, del exceso. A las prohibiciones y causas oponen la licencia desenfrenada u orgiástica; al derecho, la violencia; al decoro y a los códigos sociales, la parodia y la irreverencia; al poder conservador de un orden, el poder nefasto y arbitrario.

La lección antropológica no se limita a las sociedades aprehendidas en su «exotismo». El tiempo de la sucesión es un momento de suspense dramático en los países totalitarios, por las incertidumbres y los temores que hace nacer. La crisis gubernamental, o la simple amenaza de comienzo o de bloqueo del funcionamiento político, engendran en los países con múltiples bandos una dramatización colectiva. La irrupción del acontecimiento que provoca la detención de los aparatos de poder y autoridad —como en el Mayo francés— entraña manifestaciones comparables a las que liberan los rituales de inversión, con la diferencia esencial de que vienen de lo inesperado, no de la programación social, y que su resultado es imprevisible. Cuando el poder puede retomar el control de la dramatización, encuentra una facilidad de restauración, una ocasión para proceder a la limpieza de una sociedad que presenta aspectos vetustos, como el rey nuevo de las sociedades tradicionales saca del desorden instituido durante el interregno los medios de reavivar la fuerza de la monarquía [17].

El proceder de los actos al revés, por el que el poder se hace desear y sale generalmente reforzado de esta serie de pruebas controladas, es uno de los más antiguos ardides sociales y políticos. La historia de la lejana Antigüedad nos da pruebas de ello. Los kronia griegos, al igual que las saturnales romanas, provocaron un cambio de las relaciones de autoridad, regenerador del orden social y asociado a todas las fuerzas de renovación. Como Roma, Babilonia investía periódicamente a un falso rey y organizaba el retorno de las jerarquías y de los estatus personales en el curso de la fiesta de los saceos. Todo acababa en el drama del sacrificio: el esclavo que había representado el papel de soberano, dando órdenes, disfrutando de las concubinas de la casa real, librándose a la orgía y a la lujuria, era colgado o crucificado. Debía desaparecer con aquello que había *representado*. El poder desencadenado se reve-

[17] Ver: *Le pouvoir sur scènes*, pp. 106-120.

laba en tanto que poder engañoso y nefasto, hacedor de desórdenes múltiples y no creador de orden. Tras la liberación de todos los excesos y el sobrepaso de todos los límites, hacía desear el retorno al reino de la regla y lo normal. El procedimiento ha perdurado a través de la fiesta medieval de los locos, o de estas formas empobrecidas que son los carnavales, ocultadores de las diferencias sociales y de las censuras. Aún hay más equivalentes o sustitutos, pero conducen siempre a poner de manifiesto la amenaza de caos con el fin de mantener la adhesión a un estado de cosas definido por la continuidad más que por el cambio. Lejos de las fronteras en cuyo interior el orden se hace *con* desorden, se sitúa el espacio de las resistencias, de las rebeliones y de las revoluciones futuras. Estas apuntan a la ruptura y al establecimiento de otro orden. Aquellas desafían de manera espectacular lo existente —su primer objetivo es la provocación y la demostración de la vulnerabilidad de los poderes, de la impotencia relativa de los poderes—. Contribuyen a esto actores diferentes; la figura del terrorista es la realización más actual y más temida.

La contestación tiene, igualmente, sus astucias, y en este dominio la antropología propone medios de análisis e ilustraciones. En el curso de los últimos decenios han sido dedicadas investigaciones diversas y numerosas a la interpretación de los movimientos de innovación religiosa nacidos y ampliados durante el período de la dominación colonial. Todas manifiestan las significaciones y las diversas funciones comunes a estas iniciativas. En repuesta al bloqueo impuesto por el colonizador, eliminando todas las reacciones estimadas de naturaleza política, la religión ha dado a aquélla un refugio, un escondite, un lenguaje oculto. Bajo el mando de los «profetas» y fundadores, las iglesias y los nuevos cultos han dado no solamente respuesta a las expectativas religiosas, sino que también han puesto en pie auténticas *contra-sociedades*. Así, en toda la religión congoleña (Zaire y Congo), los mesianismos modernos han contribuido al nacimiento de una corriente nacionalista. Han multiplicado los lugares a partir de los cuales el orden colonial era atacado desde *dentro*. Han surgido como el esbozo de una nueva sociedad: una teocracia apoyada sobre una jerarquía político-religiosa y sobre una organización sagrada del territorio que recobra los antiguos ordenamientos del espacio. El iniciador aparece así como el creador de un «reino» moderno que restaura la continuidad con los reinos abolidos del pasado, haciendo surgir

las fuerzas del nacionalismo sagrado [18]. Al igual que la vida política real está enmascarada en parte por la fachada oficial, la acción contestataria se hurta en vez de operar abiertamente. Tiene una existencia por una parte secreta, por otra invisibilizada por la pantalla cultural que opone [19]. Un hecho bien conocido sigue siendo a este respecto la función de hospedadora de la oposición que la Iglesia asume en las sociedades de régimen totalitario.

La modernidad extrema engendra también astucias de la cotidianidad al multiplicar las iniciativas, los enclaves a partir de los que se organiza su ataque. Las comunas de jóvenes han podido durante un período constituirse y funcionar según este proyecto. Han dado forma a microsociedades que evadían con astucia el orden económico-social y cultural dominante; su acción ha operado de forma indirecta por secesión y experimentación; la astucia consiste aquí en corroer desde el interior aquello que no puede ser atacado frontalmente.

No están tan alejados como parece nuestros universos de aquellos que nos parecen exóticos, desde el momento en que no nos limitamos a las apreciaciones estereotipadas que reducen la política práctica a la falsedad, a la maniobra y al engaño (aun cuando estas apreciaciones puedan recibir una confirmación experta, como la de F. Bailey, para quien «los hombres políticos se burlan los unos de los otros»). La constatación común se formula sobre otro terreno: la astucia encuentra su terreno de maniobras en el desfase existente entre las apariencias y las realidades sociales. La astucia actúa sobre éstas sirviéndose de aquéllas, extrae su existencia de esta *distancia*. Cualquiera que sea el lugar donde se explique y se efectúe la acción política se constata este desfase: interpretación de los estatutos, determinación de las conductas, forma de las instituciones. La crítica radicalizada denuncia las trampas de unas y otras. Las constituciones y leyes se inscriben en lo real mediante su aplicación en función de su texto, pero su empleo se orienta por exégesis diferentes; implica ardides de lectura y la manipulación lícita de las «escrituras». Pasa lo mismo

[18] Cfr. mi estudio sobre los mesianismos congoleños: G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, PUF, París (1955), última edición 1982, pp. 417 y ss. y 515-520.

[19] Las ilustraciones han sido dadas por P. Mus en su obra que «explica» la primera guerra de Vietnam: *Viet-nam, sociologie d'une guerre*, Seuil, París, 1952.

con los programas políticos, con los acuerdos, con las convenciones y con los tratados. Hay una larga historia, el uso está bien establecido. Las prácticas políticas, en su mayoría, funcionan por las reglas del camino indirecto; las razones por las que se justifican coinciden raramente, o de manera incompleta, con los objetivos a los que apuntan; las relaciones de fuerza que las determinan son enmascaradas o presentadas de diferentes maneras, según la coyuntura.

Un efecto parecido interviene en el juego de las instituciones. Así ocurre con las elecciones: aun cuando no están prefabricadas por elección impuesta o ilusoria —lo que las caracteriza habitualmente en régimen democrático—, no dejan de dar por eso una impresión de libre decisión, de capacidad de intervención en los asuntos públicos, superior a lo que permiten realmente. Es imposible que estas consultas no abran camino a las astucias de la seducción, de la argumentación de circunstancias y del acondicionamiento. Los esloganes contestatarios los han recusado sumariamente bajo tal aspecto; aun en este terreno convendría reconocerle el mérito de provocar un corto vacío de poder, una cierta restitución de iniciativa, un retorno de la astucia para los sujetos que pueden enturbiar (a veces «para ver») las configuraciones políticas. La relación del poder con la astucia no ha dejado jamás de ser ocasión de debates; estos conciernen sobre todo a la cuestión de la dosificación de ésta y la fuerza. Proudhon, por fogosidad y convicción, rechaza las marrullerías y las estratagemas, *habilidades* que consideraba ineficaces porque las victorias obtenidas lo eran «contrariamente a la razón de la fuerza». Alain, en su *Politique*, explica directamente la más amplia opinión, recordando que «el hombre más fuerte es débil si no es más que fuerza». En estas controversias se cuestiona menos la moral política que la contabilidad de leones y zorros, las dos poblaciones de animales políticas identificadas por Maquiavelo.

La astucia en la modernidad

La modernidad impone a la astucia un cambio de forma, de modo de existencia y de funcionamiento; fragmenta, oculta las señales, multiplica las mediaciones —las nuevas máquinas y las imágenes transmitidas cotidianamente—, vuelve las situaciones en las

que se encuentran empeñados los actores sociales más fluctuantes, mientras desenvuelve contradictoriamente las obligaciones de los sistemas de organización y libera violencias. En último término, la modernidad misma se aprehende en tanto que astucia suprema; hace creer, por efecto de sus realizaciones acumuladas y de su movimiento generalizado, que todo es posible, que rebasa continuamente las fronteras de lo imposible. Sus críticos más radicalizados la acusan de travestir así una realidad «degradada» por el «nivelamiento masivo-mediático», el desenvolvimiento del «proceso gregario», la reducción de todo y de todos «a la existencia estadística» y el rechazo de las conductas inasimilables [20].

La crítica actual de lo político es en principio la de sus crisis, reales o supuestas. La primera señalada no es más que un aspecto particular de la degradación de los sistemas de *representación* —en este caso, aquel que afecta al acuerdo relativo y la mínima confianza entre gobernantes y gobernados. Los circuitos por los que los representantes (diputados), los gobernantes (ministros) y la figura suprema (presidente) se unen a la sociedad están profundamente transformados. Las relaciones entre el «centro» y lo «local» cambian por la multiplicación de las redes de comunicación, por la transformación de los poderes regionalizados y su distribución; se producen interferencias y embrollos entre ellos. La cadena del poder y sus relevos administrativos incorpora continuamente técnicas e instrumentos nuevos, organizaciones cada vez más complejas; la burocracia se percibe como un factor de inercia y como obstáculo de la relación política. Las mediaciones instrumentales y, particularmente, los dispositivos informatizados, aparecen bajo los inquietantes aspectos de un control reforzado y de una limitación de las libertades —y se les imputa un efecto deformante de la realidad social, que entraña una gestión de los asuntos públicos en parte desconectada—. El mismo lenguaje político sufre del descrédito, las imágenes que lo acompañan se reciben como incitaciones para reaccionar y no para comprender, cuya función principal parece ser el condicionamiento. En fin, esto que es lo más manifiesto compete al simbolismo del poder, al cambio de política del símbolo al que aquélla se encuentra obligada. Una sociedad y una cultura en mutación requieren la puesta en marcha de un

[20] Contribución del escritor P. Chamberland a «En quête de la modernité», *Possibles*, 8, 3, Montreal, 1984.

simbolismo renovado y en movimiento; es preciso producir sentido, unidad relativa, en un universo roto, donde los puntos de referencia, los códigos y los valores resultan confusos [21]. La astucia avanza más dificultosamente en los espacios políticos trastornados y en los que los diversos actores aparecen librados a la incertidumbre. Encuentra no obstante en la modernidad medios eficaces con los que la técnica suple al debilitamiento de los procedimientos antiguos: la tecnificación del discurso, el argumento estadístico (del que se ha dicho que podría provocar «una neurosis de los datos»), los cambios de opinión productos por el recurso a los «sondeos» repetidos, la puesta en marcha de un verdadero *tecno-imaginario* del que da testimonio el mesianismo informático y, sobre todo, la mediatización de aquella que contribuye a facetar la información y a efectuar la presentación espectacular de lo político.

Una crisis gravísima de lo político conduciría a su *desaparición,* a su disolución (en lo social) o a su regresión (en lo espectacular). En este último caso, forma extrema e irrisoria, no sería más que un ordenador de efectos especiales, un provocador de emociones, un instrumento para la entrada en el orden del *prêt-a-penser* y el *prêt-a-croire* *. El poder, como todo en la modernidad, sería arrastrado por el flujo de las apariencias; y la tesis aún viva que hace del Estado «un gran sujeto manipulador» se revelaría como la expresión de un fantasma. J. Baudrillard ha extremado esta interpretación hasta llegar a afirmar que el poder no existe ya sino por su componente espectacular y que gobernantes y gobernados no están unidos más que por el juego de las simulaciones. La modernidad provocaría así el advenimiento del tiempo de los mismos; la apariencia permitría preservar la ilusión «de que pasa alguna cosa en lo político», con un éxito decreciente. La astucia política se reduciría así al arte del mago, produciría engaños en la percepción de los sujetos con el fin de enmascarar cualquier punto de enganche en el curso de las cosas; de hecho no engendraría otra cosa que incredulidad y la indiferencia. La astucia de los súbditos los conduciría a mantenerse a distancia, a hacerse principalmente espectaculares, a mostrarse activos en período electoral, de la mis-

[21] L. Sfez ha dedicado su obra al funcionamiento de lo político por el símbolo: *L'enfer et le paradis, critique de la théologie politique,* PUF, París, 1978; particularmente la introducción y la segunda parte.

* Pensamiento y creencia prefabricados. *(N. del T.)*

ma manera que un público de teatro que tuviera la capacidad de intervenir en la acción dramática y de permutar los actores [22].

Esto es no ver, por efecto de una cultura convertida en la de la imagen y su dramatización mediática, sino un crecimiento (real) de la teatrocracia presente en todo poder. Es no ver el reto que la mutación generalizada opone a lo político, la obligación de administrar la disgregación social y la incertidumbre, de *reformar* los dispositivos simbólicos e imaginarios necesarios para su fuerza y su crédito, de dominar una modernidad exasperada por la competencia internacional. Lo que agrava las impotencias es, efectivamente, la proliferación de las instancias, de los órganos, de los cuadros administrativos que despersonalizan el poder (salvo en la cúspide), tecnificándolo, que hacen que la responsabilidad de las decisiones no sea claramente asignable a un individuo. La astucia se ejerce más fácilmente en el anonimato y con una habilidad creciente debido al hecho que la máquina (el ordenador principalmente) puede tener el *rol* de culpable [23].

La modernidad abre un campo libre a las astucias, haciendo menos seguras sus intervenciones, puesto que los cambios incesantes que genera embrollan las reglas del juego. Ya hemos dicho que provoca un paso a los extremos. Por un lado, la pura violencia (el terrorismo, la destrucción espectacular producida por grupos que se proclaman «autónomos»); por otro, la astucia aplicada a las múltiples circunstancias de la vida cotidiana: una disyunción de estos dos cómplices tiene lugar. Esto que se entiende como una hipertrofia de lo social, opuesta al gran poder de lo técnico-económico (de las tecno-estructuras) y a la impotencia de lo político, no es más que un efecto del incremento de las astucias banalizadas. Esto aparece claramente acentuado en las sociedades de régimen totalitario donde la omnipresencia de lo político y los bloqueos que de ello resultan hacen de los espacios relativamente privados y de la astucia constante el único recurso defensivo. Pero la modernidad en libertad es también, por otras razones, generadora de astucias. A simple vista, incluso puede no aparecer más que bajo

[22] J. Baudrillard, *La Gauche divine*, Grasset, París, 1985 [trad. castellana: *La izquierda divina*, Barcelona, Anagrama, 1985].

[23] L. Sfez ha apuntado: «Astucia, violencia y sacrificio se persiguen y se cazan. Se hacen cada vez más abstractos. No nos conciernen más que de lejos». Cfr. «Décisions, ruses, sacrifices», *La ruse, cause commune*, UGE, 1977.

este aspecto. Astucias de las cifras (en un mundo de «cosas estadísticas» [24]), de los lenguajes sabios y técnicos (en una sociedad de la competencia), de los instrumentos (factores de seducción y esclavitud), de imágenes sustitutivas de lo real y de los mensajes condicionadores bajo sus diversas formas publicitarias. A estas astucias el individuo responde con otras, a veces en su detrimento, puesto que se ilusiona. Hace trampas a favor de la proliferación de reglas y códigos —a menudo aparece como transgresor—. Forma enclaves protectores, organiza disidencias cotidianas, desvía el uso de sistemas instrumentalizados —como cuando transforma la telemática en telerótica—. Viaja en lo imaginario con el fin de actuar con astucia con las pruebas de aquello que le es opuesto como realidad. Introduce la astucia en sí mismo, como han demostrado los ensayistas que asocian la modernidad con la «cultura del narcisismo». Los nuevos caminos de la astucia sólo pueden resultar identificables tomando por guía una cartografía de los espacios de la modernidad.

[24] Fórmula de Valéry: F. Valéry, «Paul Valéry et la politique», Gallimard París, 1984, apéndice de: *Les principes d'anarchie pure et appliquée* [trad. castellana: *Principios de anarquía pura y aplicada*, Barcelona, Tusquets, 1987].

SEGUNDA PARTE

PARA CAPTAR LA MODERNIDAD

5. La modernidad en todos sus estados

La modernidad no ha sido recibida positivamente, en general, porque no ha sido nunca concebida claramente. Está en su naturaleza. La frase de Rimbaud: «Ser resueltamente moderno», provoca más el silencio y la reticencia que la adhesión voluntaria y emprendedora. Baudelaire exaltaba al pintor de la vida moderna, «ese solitario de activa imaginación», del que decía que «busca ese algo que podremos llamar modernidad». Hoy, M. Leiris con una palabra, al llamarla «mierdonidad». J. Godboit le hace eco cuando afirma: «Cuando la modernidad se deja ver es que oculta el vacío» [1].

En un período en el que la creación intenta suplantar la producción —transformarla—, los creadores preguntan a la modernidad presente, a las crisis que la muestran en acción [2], a las figuras bajo las que aparece. El modernismo se distingue en tanto que moda, concesión a aquello que sale a la superficie en una época sin importar su duración, ilusión producida por la integración temprana en la obra de aspectos contemporáneos, por la incorporación de corrientes culturales dominantes por un tiempo, por el recurso a palabras y signos que llaman la atención y el éxito precario. Por el contrario, la modernidad de la creación requiere huir de tales comodidades. Exige una constante revisión de la cuestión; es búsqueda, experimentación, aventura, lo que la hace difícilmente ubicable —o desterritorializada—. Impone la exploración de nuevas posibilidades. Lo que R. Barthes formuló de otro modo: «Ser moderno es saber lo que no es posible».

---

[1] En la revista *Possibles* (Montreal), «En quête de la modernité», 8, 3, 1984.

[2] La crisis *(krisis)* es vista entonces como revelador, manifestación, posibilidad de interpretación.

La modernidad por hallar

Aunque el término modernidad es polimorfo, polisémico, no por eso deja de explicar una exigencia, un movimiento. Obtiene su fuerza de la voluntad de designar más que de una oposición de escuelas (antiguos contra modernos, tradición polémica establecida tras largo tiempo) y de no limitarse a la simple búsqueda de un nuevo *novum* a menudo reducido a las apariencias. La modernidad no puede ser ni un estandarte para aquellos que cultivan la originalidad sin importar el precio (los obsesos del *new look* o de la *new wave*), ni una coartada que oculte las mediocridades, ni un refugio para quienes encuentran un abrigo en las instituciones repintadas con el color del día. En el acto de creación, la relación de modernidad es resultado de una curiosidad, de una sensibilidad, de un reencuentro entre una búsqueda constantemente perseguida, siempre móvil, y lo que es factor de movimiento en un tiempo y un lugar. Es una relación de manifestación y de expresión de lo nuevo, de lo inédito, de las rupturas subyacentes en las continuidades. En este sentido, la modernidad no es específica de nuestro fin de siglo, aunque se muestra más multiforme, más compleja y más dinámica, por efecto de la aceleración de los cambios. Surgió en otros tiempos y en otros espacios, provocó obras que son vínculos de una modernidad con otra; esto ha podido incitar a afirmar que «forma rizoma» [3]. La modernidad se forma y se nombra a partir de lo que efectúa en profundidad, en su movimiento profundo, el trabajo de una sociedad y una cultura. Lo revela, explica las contradicciones de una época, las tensiones y las rupturas que genera. Se diferencia así limpiamente del modernismo, que se modela sobre los movimientos superficiales, y se forma según su sucesión. Exige rechazos y no complacencias, su mismo devenir conduce a una exploración continuamente condenada a desplazarse. La modernidad no aparece como un estado: jamás se es moderno, se está siempre en vías de serlo sin que haya una conclusión al término.

Así, la modernidad se deja aprehender bajo la forma de una huida sin fin. Su concepto parece escapar a todo intento de elaboración. W. Benjamin, uno de los miembros de la Escuela de

[3] Contribución de L. Francoeur a *Possibles*, op. cit.

Francfurt con pensamiento más adaptado a la actualidad, asoció el arte y la literatura con la filosofía para poder definir un lugar más apropiado para la elucidación de la condición moderna; teorizó a partir de Baudelaire. J. Habermas, continuador de la escuela, supera la «crítica de la razón instrumental» (formulada por Adorno y Horkheimer [4]) e intenta establecer la modernidad en el interior de un espacio conceptual [5]. Atribuye la ruptura de modernidad a Hegel, y luego a quienes, más allá de esta ruptura, han conducido a la superación del racionalismo occidental. Desemboca así en una crítica de la economía (empeñada en soluciones sin alternativa) y del Estado, cuya múltiple intervención produce efectos no buscados. Confronta la modernidad cultural y sus posibilidades de futuro con el movimiento de modernización social. Desde otro surco del marxismo, H. Lefebvre presenta la modernidad oponiéndola a la revolución, de la que no sería más que una parodia. Al comparar ambos conceptos observa que la modernidad sería una expresión muda del verdadero cambio, una ilusión creada por el movimiento, que no trastoca fundamentalmente el orden de las cosas: «En el contexto de un mundo invertido, que no marcha sobre sus pies [la modernidad], cumple las tareas de la revolución superación del arte, de la moral, de las ideologías... [6]». El historiador J. Chesneaux ha retomado la tesis radicalizándola [7]. Reprocha a los adeptos a la modernidad el exigirse una filosofía de la historia fundada en lo irreversible y lo irremisible, ocultando toda línea de desarrollo diferente. Denuncia la «desmotivación» política y social producida por la «droga-modernidad». La paradoja que afecta al sistema de ideas que define el campo de la modernidad es que nace de las vanguardias, de los creadores renovadores, de los más críticos teóricos, y pronto se les hace sospechosa. Es rechazada cuando parece *institucionalizar* la novedad, cuando establece con la época una unión rutinaria e indisociable. Y es que todo el esfuerzo del pensamiento moderno tiende hacia una crítica

---

[4] T. W. Adorno y M. Horkheimer, *La Dialectique de la Raison. Fragments philosophiques*, Gallimard, TEL, París, 1983.

[5] «Concepts of Modernity» conferencias en el Collège de France, marzo de 1983.

[6] H. Lefebvre, *Introduction a la modernité*, Les Editions de Minuit, París, 1962.

[7] J. Chesneaux, *Sur la modernité*, Maspéro, París, 1983.

de las ilusiones, comenzando por la ilusión de llegar a concebir plenamente la modernidad [8].

Esto último conduce a una interrogación de la razón occidental y, aún más allá, a la cuestión de las formas y del paso del tiempo —y por tanto a la búsqueda de aquello que permite comprenderlos en el presente. Es bastante significativo que varias obras dedicadas al tiempo hayan aparecido en el mismo momento [9]. Entre ellos, el libro de P. Ricoeur, que establece una relación de inteligibilidad entre el tiempo humano y el relato, la actividad narrativa, encontrando en la historia su desarrollo y su «promoción a la racionalidad» [10]. El discurso de la modernidad podría así formularse como un relato de la historia inmediata, tanto más necesariamente cuanto que la multiplicación de los media provoca una dispersión de las narraciones que intentan restituir sin demora el acontecimiento. Esto no es más que una primera aproximación, porque el tiempo de la modernidad actual resulta, más que en épocas pasadas, difícil de definir. Está pensado a partir de rupturas. Así la introducida por Hegel, que marca la diferencia con las sociedades tradicionales: dicha ruptura conduce a interpretar la modernidad históricamente y ya no míticamente. La más reciente y en vías de profundización que se aparta de los grandes sistemas explicativos del devenir de la sociedad y de la cultura: la ley del progreso, las etapas de la evolución unilineal, los estadios de desarrollo impuestos a todas las formaciones económicas y sociales, el sentido de una historia que triunfa sobre lo aleatorio y que oculta la pluralidad de los posibles. Este descrédito de los grandes relatos orientados hacia el por-venir, a menudo evocado, crea un nuevo vacío tras el abandono de la referencia a los relatos de los orígenes, fundadores y referidos a lo intemporal —los mitos.

Este ocultamiento de los de macrotemporalidad —hacia atrás (los mitos) y hacia adelante (el punto marcado por la necesidad histórica)— deja sitio a las balizas de temporalidades más limitadas. Aunque la preocupación actual por el futuro es grande y se

---

[8] La problemática de la ilusión es la de la Escuela de Francfort: Adorno y Horkheimer han manifestado que la racionalidad de las Luces comportaba, saberlo, manipulación e ilusión.

[9] Obras de J. Attali, J.-L. Servan-Schreiber y, en formas universitarias, la tesis de A. Gras, *Les formes du temps social, Morphologie du devenir,* que incluye una vasta bibliografía (Université René Descartes, 1984).

[10] P. Ricoeur, *Temps et Récit,* tomo I, Editions du Seuil, París, 1983.

tecnifica con ayuda de dispositivos cada vez más complejos, no por eso se dejan de otear horizontes relativamente cercanos. La prospectiva y la futurología intentan esencialmente contribuir a una mejor dirección del cambio identificando las tendencias «portadoras de porvenir», construyendo escenarios que permitan efectuar una elección entre los máximos posibles. Intentan someter la gestión del tiempo a la racionalidad técnica y al voluntarismo político. Pero el mentís de los hechos, particularmente la crisis mundial abierta en 1974 y que se mantiene, las hace sospechosas de impostura o, por lo menos, la rodea de un halo de duda. La teoría de las catástrofes, elaborada por R. Tham, aporta un soporte a este cuestionamiento; muestra la importancia de lo imprevisible en los fenómenos humanos, ya que los estados posibles del sistema social son prácticamente infinitos cuando se los proyecta sobre una cierta duración [11].

La modernidad actual, al explicar una realidad fragmentada, ha hecho aparecer una temporalidad que oculta aquello que no es inmediato, cotidiano, actual; valora lo que da un gran lugar a lo efímero. Alimenta la invasión del acontecimiento. Empuja al individuo a la «conquista del presente» [12], de su propio presente; y el paso de la vida tiende a convertirse en el de sus momentos sucesivos. La cultura, cultura de lo inmediato y de lo efímero, se revela en sus modos de creación: rechazo de lo construido, ventaja del fragmento y de las asociaciones de elementos heteróclitos, rechazo de lo terminado o definido, importancia de las obras precarias como el *happening*, las artes del movimiento (las figuras cinéticas) y las experimentaciones provocadoras que agitan la cotidianidad (el arte sociológico que quiere sumergir «hasta el cuello» [13] al arte en la realidad social). El tiempo es así aprehendido en el instante y en el inacabamiento.

Existen otras condiciones que contribuyen a esta determinación confusa del tiempo de la modernidad. Se inscriben en lo vivido

---

[11] Cfr. las críticas de A. Gras, *op. cit.*, pp. 187 y ss., 426 y ss.; y la aportación teórica de R. Thom, *Les modèles mathématiques de la morphogénèse*, UGE, París, 1974 [trad. castellana: *Modelos matemáticos de la morfogénesis*, Barcelona, Gedisa, 1987].

[12] Tema del libro de M. Maffesoli: *La Conquête du Présent*, PUF, «Sociologie d'Aujourd'hui», París, 1979.

[13] Fórmula de H. Fischer, *Théorie de l'art sociologique*, Tournai, Casterman, París, 1977.

del hombre contemporáneo que sufre cada vez más dificultades para pensarse en la temporalidad. Tiene conocimiento del extremamiento de las temporalidades en que algunos se encuentran ya comprometidos —la de la duración sin límite, por lo que aprende gracias a los viajes por el espacio; la de la duración reducida a un muy breve momento, por lo que sabe de las experimentaciones en el terreno de la física de las partículas o de las prácticas operatorias «de gran velocidad», dirigidas algunas por ordenadores—, pero se representa mal esta extensión y retracción infinitas del tiempo. Sus demarcaciones temporales no tienen apoyos naturales sencillos y claros. Su propio cuerpo se convierte en un reloj biológico de información imprecisa: las edades de la vida no están claramente separadas, la salud cada vez está más asistida por la medicina, el envejecimiento, y con éste, la muerte se retrasan o se escamotean [14]. La creciente urbanización del medio en el que se sitúa la mayor parte de la existencia actual impone unos ritmos y unas secuencias temporales regidas por el artificio, y cada vez menos por la naturaleza. Las constricciones cronométricas siguen siendo fuertes, pero la vida laboral multiplica las incertidumbres: sobre la duración de un empleo, los cambios de ocupación efectuados en el curso de la vida activa [15], el tiempo dedicado al oficio y el efecto de su fomento o reparto. En sus otros aspectos, la vida cotidiana está igualmente sometida a las solicitaciones para adquirir lo nuevo siempre, al choque de las modas, a las incitaciones al disfrute inmediato. El hombre de la modernidad se sitúa en una temporalidad fragmentada, cuyas componentes (niveles o estratos) se imbrican conflictivamente [16]. Entra con rudeza en debate con el tiempo [17].

Debido a la temporalidad que le es propia, la modernidad parece escapar a todo intento de cerrarse en una definición, es una

---

[14] Para este tema en la literatura de ciencia ficción, cfr.: L. V. Thomas, *Fantasmes au quotidien*, Libraire des Méridiens, pp. 85 y ss., París, 1984.

[15] L. Fabius, en su primera intervención televisada en calidad de Primer ministro, apuntó: «Los jóvenes que quieren llegar al mercado de trabajo puede ser que deban cambiar de trabajo dos o tres veces».

[16] Sobre los niveles de temporalidad y el conflicto: J. T. Fraser, *Time as conflict*, Bale, Birkhauser Verlag, 1978.

[17] H. Bianchi ha estudiado este aspecto a partir de casos clínicos: Les logiques primitives du temps dans la clinique et dans la culture, tests. Université René Descartes, 1983.

descripción. Ya es otra, en el momento que creemos comprenderla. J. Baudrillard ha intentado definir su lógica y su retórica [18]. La primera se manifiesta ante todo bajo el aspecto de la racionalidad instrumental, de la eficacia y de la producción. Sus generadores son la progresión acelerada de las ciencias y las técnicas, el desarrollo sistemático de las fuerzas productivas, la intensificación del trabajo humano en el sentido de una productividad creciente y la búsqueda de una dominación cada vez más amplia de la naturaleza. Esta lógica de los saberes, del saber hacer y de los dominios adquiridos sobre la materia y lo viviente se acompaña de una lógica de las organizaciones y del poder que ejercen sobre el hombre moderno. Por una parte, el Estado burocrático-informatizado refuerza sus intervenciones, requerido por los cambios de escala, la complejidad y los azares que afectan la vida económica, así como por las numerosas responsabilidades cuya demanda y exigencia hacen de la vida social contemporánea. Por otra parte, fuera del Estado, los organismos que llevan a cabo la producción y que asumen las funciones de servicio —particularmente las grandes sociedades multinacionales— responden al incremento de la concurrencia y a las obligaciones de la coyuntura recurriendo a nuevos equipamientos técnicos y a procedimientos de gestión cada vez más racionalizados. Los aparatos burocráticos se multiplican y se hacen complejos, masificando el fenómeno burocrático [19]. En definitiva, la lógica de la modernidad opera de manera mucho más difusa en la cotidianidad. Después de haber sido, durante un primer momento, un efecto favorable para la emergencia del individuo (por medio de la ciudad, la instrucción, la valorización del trabajo), tal efecto se invierte y engendra la subordinación. Somete a las constricciones instrumentales y burocráticas a las exigencias de su racionalidad. Refuerza el dominio de los poderes mediante el control de la información y de los media, mediante los efectos de las modas fabricadas que gobiernan la producción cultural. Numerosos procesos conducen a una estandarización-banalización del individuo a una progresiva indiferenciación, aunque algunos signos superficiales (particularmente los del cuerpo y el vestido)

---

[18] Artículo «Modernité», *Encyclopaedia Universalis*, edición de 1968.

[19] Ver las obras de M. Crozier sobre el «fenómeno burocrático», remitirse a: *On ne change pas la société par décret*, Grasset/Pluriel, París, 1979 y 1982.

parezcan contradecir esta idea [20]. Esta estandarización ha sido llamada también «nivelamiento masivo-mediático». La absorción del individuo guarda relación o bien con la lógica de la sociedad de consumo —donde el hombre mismo resulta consumible, entregado como está a un «orden caníbal» [21]—, o a la lógica de lo político, donde operan algunos factores de totalitarismo. La ciencia-ficción y la literatura de anticipación han explotado a menudo este tema. El *1984* de G. Orwell es una fábula política, una crítica implacable de los aspectos totalitarios de las sociedades modernas; el hombre se encuentra desvalido ante una burocracia capaz de provocar el miedo, la receptibilidad de todo tipo de manipulaciones y la sumisión.

Esta lógica de la modernidad no queda así mostrada más que en uno de sus momentos; su propio movimiento la arrastra insistentemente hacia adelante y, sobre todo, lógicas contrapuestas intentan reducir su empresa —la de las resistencias, las contestaciones y demás astucias que continuamente nacen de la cotidianidad—. La retórica de la modernidad, que la constituye en discurso, es generalmente calificada de retórica de la ruptura, de la búsqueda continua y de la innovación. A ella acompaña una estética de la creatividad, de la novedad y de lo inédito. Ambas se manifiestan en el fenómeno vanguardista y no solamente en las modas [22]. Además, incitan a una destrucción de las formas en literatura, en arte, en música y contribuyen a la degradación de los modelos establecidos que gobiernan las conductas sociales. Todos estos procesos son activados por la expansión de las industrias culturales, la difusión masiva de los productos culturales, la multiplicación de los media y de las redes de comunicación que estimulan la imitación haciéndose propagadores de pasiones. La retórica de la modernidad ha sido llamada retórica del cambio por el cambio, y la cultura que la expresa ha sido considerada como una cultura de lo efímero. Esta configuración de rasgos debe ser también sustituida en el movimiento mismo de la modernidad; no

[20] H. Lefebvre ha publicado, un poco a la manera de los Surrealistas, un «manifiesto» llamando a la reacción contra la indiferencia: *Manifeste différentialiste,* Gallimard, París, 1970 [trad. castellana: *Manifiesto diferencialista,* México, S. XXI, 1973].

[21] J. Attali, *L'ordre cannibale,* Grasset, París, 1979 [trad. castellana: *El orden caníbal,* Barcelona, Planeta, 1982].

[22] Un estudio pionero es el de V. Kavolis, «The Social Psychology of Avant-garde cultures», *Studies in the Twentieth Century,* n.º 6, Fall, 1970.

puede más que ser constantemente abierta y cambiante. La retórica de la ruptura y de la creación encuentra límites que constantemente desplaza, que supera y que reaparecen bajo otras formas. No generar sin fin lo nuevo y lo inédito. Conduce entonces a valerse del pasado (movimientos «neo» y «retro»), a destruir y reconstruir de nuevo aquello que ya estaba, a importar elementos provenientes de culturas externas. En este sentido, induce a una retórica de la apropiación por amalgama o *sincretismo cultural;* y éste legitima el recurso a lo heteróclito, los procedimientos de creación por *collage.* La retórica de la modernidad encuentra así sus fuentes en las nuevas formas y figuras de lo imaginario, en lo que revela lo sensible por el reciente reconocimiento del cuerpo y la mayor libertad dada al deseo.

La lógica de la modernidad es la de los tres grandes dispositivos y de sus constricciones: producción-organización-poder. Su retórica es la de los movimientos de corte y de búsqueda, la de las tensiones dirigidas hacia la novedad y lo inédito. Estas obligaciones operan a la inversa, contradiciéndose en su confrontación, provocando así una crisis de la representación, un embrollamiento de las referencias, un estallido en el seno de la sociedad y de la cultura que ya de antemano parecían fragmentadas. En sus brechas se introduce durante los años sesenta a setenta la corriente *posmoderna,* haciéndose cargo lo contradictorio hasta el punto de marcar su propia denominación. ¿Cómo situarnos a la vez en el tiempo presente y más allá, con el fin de rebasar la inmediata modernidad?

En su origen aparecen como una crítica de las convenciones las formas y los objetivos que definen la teoría y la práctica arquitectónicas. Los modernistas de la primera generación, particularmente aquellos que fundaron la Bauhaus —el Gran Taller del siglo XX— y los que recibieron la influencia, son puestos en tela de juicio. El rechazo de la tradición, la producción de otras formas y el empleo sistemático de los nuevos materiales, el «funcionalismo absoluto» y la búsqueda de la integración de todas «las actividades de cada lugar», no tienen ya fuerza de reglas. C. Jencks expresa la constante subrayando «la inversión y modificación parcial del antiguo lenguaje arquitectónico» [23]. La formulación es tem-

[23] C. Jencks, *Le langage de l'architecture post-moderne,* Academy/Denoël, París, 1980 [trad. castellana: *El lenguaje de la arquitectura posmoderna,* Barcelona, Blume, 1979].

plada, aunque las «contradicciones de la arquitectura» se manifiesten pronto con fuerza [24]. Lo posmoderno arquitectónico se caracteriza particularmente por sus alusiones al pasado, por sus reminiscencias históricas. El nuevo progreso de la arquitectura religiosa en los Estados Unidos da cuenta de ello. Rompe con la producción «auténticamente nacional» que, hasta una época reciente, venía siendo «profundamente racional, empírica y utilitaria». Evoca alusivamente a las catedrales medievales, las basílicas del Renacimiento italiano o las iglesias rurales anglicanas; recurre bastante al simbolismo religioso y a las referencias litúrgicas. Se ha dicho que sus promotores —«los arquitectos de la escuela metafísica»— abren las puertas a una era posmoderna teñida de romanticismo» [25].

El pensamiento posmodernista ha alcanzado las artes y la cultura en sentido amplio de la palabra, de la literatura, ciertos modos de conocimiento, y la filosofía [26]. En su versión más teórica, se inspira, ante todo, en la dialéctica negativa de la escuela de Francfurt y en los trabajos de J. Habermas, que, con ocasión de una reciente contribución, hace mención de aquellos «que creen haber dejado atrás todos los paradigmas pudiendo entrar en la buhardilla anarquista de la posmodernidad» [27]. Deja constancia de «la desconfianza hacia las grandes sistematizaciones y generalizaciones» y apunta, por su parte, refiriéndolo a la filosofía, el desarrollo de un sincretismo que conduce a integrar en el saber, «a veces de una manera apresurada y con una simultaneidad desorientadora..., lo que hasta ahora había sido rechazado». J. F. Lyotard opone una modernidad «crítica» a una posmodernidad que «sería sobre todo empirocrítica o pragmatista» [28]. Presenta el posmodernismo bajo el aspecto de un «estado de espíritu» [29], es decir, de un modo de describir la mutación de las sociedades, de las culturas y del saber tras el corte de los años cincuenta, momento de cierre de la

[24] R. Venturi, *Complexity and Contradiction in Architecture*, 1966.

[25] D. Davis, «Retour au symbolisme religieux», *Dialogue*, 64, 2, 1984.

[26] Douglas Davis, artista, ensayista y crítico, ha presentado en su libro, estos efectos sobre el arte y la estética: *Artculture: Essays on the Post-Modern*.

[27] Contribución de la encuesta sobre «Les aventures de la raison», *Le Monde*, 5-6 de agosto de 1984.

[28] Encuesta de *Le Monde*, 1-2 de julio de 1984.

[29] J.-F. Lyotard, *La condition post-moderne*, Les Editions de Minuit, París, 1981 [trad. castellana: *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1986].

posguerra, momento de abertura de las expansiones en todos los dominios de la acción y de transformaciones sociales más generalizadas. Este estado intelectual actúa como provocador de rechazo: rechazo de las representaciones unívocas del mundo, de las visiones totalizantes, de los dogmas y, también, de los reconocimientos y afirmaciones de sentido. Aparece como un ocultamiento de las referencias, una dificultad en las maneras de ver y significar, como una fluctuación de las teorías. Lyotard muestra la postura que, según él, se impone hoy en el pensamiento filosófico. Es preciso evitar la caída en «el pragmatismo positivista ambiental», tanto como la caída en el dogmatismo. Los dos son hegemónicos, la única respuesta, por ahora, es la de operar por «micrologías».

El posmodernismo se ve como movimiento de desconstrucción, de ruptura de la jerarquía de los conocimientos y de los valores, de todo lo que contribuye a una formación de sentido, de todo aquello que ha sido constituido como paradigma o modelo. Se ha estimado que «no explica nada, a la vez que afirma que se puede vivir tranquilo en un universo sin explicación». Bajo una de sus caras parece esconder un cinismo del acomodamiento, del apaño, un nihilismo banalizado y amanerado, un consenso resultante de la pasividad y de la astucia cotidiana; parece solazarse con la ambigüedad; parece quedar fuera de toda posible elaboración de un proyecto político o utópico. Bajo otra de sus caras, en cambio, parece mostrar una capacidad expresiva liberada, una exigencia de creatividad libremente ejercida y propicia para la coexistencia de los estilos, una apertura a todas las experimentaciones, múltiples, fragmentadas y poco preocupadas de sus posibilidades de perdurar. La sucesión de los movimientos de la joven pintura aporta la ilustración de este último aspecto. La «figuración libre», divorciada de toda pretensión intelectual, ofensiva y provocadora, se nutre de lo imaginario (temas mediáticos, mitos adolescentes) y de las formas expresivas (comics) más contemporáneas. Los «graffitistas», inspirados por los agresivos graffiti de las periferias urbanas, practican un arte salvaje en el que se conjugan lo naïf y lo trivial. Los pintores de la «Bad Painting» juegan con lo inacabado, con lo chapucero, con la confusión, con el fin de restituir una imagen naciente e irrespetuosamente vehemente de los criterios del realismo. El «nuevo expresionismo» reivindica la violencia, la maldad, el derecho al exceso en la burla y en la carga emotiva, a juego con una falsa grandeza, lo que los emparenta con los escritores de

la crueldad y el malditismo. La «transvanguardia», que sucede al arte conceptual, quiere restablecer «el ejercicio soberano de la pintura» puesto al servicio de la confidencia personal y la anécdota, asociados con temas míticos y oníricos. Según el iniciador del movimiento [30], éste «desplaza las cosas» y rompe la visión unitaria del mundo «profesando una visión fragmentaria y una experiencia nomádica». La última en llegar, la «pintura anacrónica», que recurre a la tradición, aludiendo a los grandes períodos de la historia del arte, reencuentra el neoclasicismo o el realismo fantástico: es una pintura de la nostalgia templada por un discreto humor.

Las líneas de fragmentación, y luego de recomposición, que trazan el esbozo de la modernidad y más tarde de la posmodernidad, se revelan en este inventario de la joven pintura. Las nuevas orientaciones de la literatura novelesca también son reveladoras. Más allá de los ideales, de las ideologías y de las ilusiones perdidas, se formula una búsqueda que explora todas las vías de la escritura, remitiendo a la experiencia de las vidas fragmentadas, recurriendo a la movilidad que restituye la abundancia de acontecimientos con desenvoltura e ironía. Se persigue una cierta continuidad entre modernidad y posmodernidad. La segunda exaspera aspectos de la primera: extrema su retórica. Ambas dan cuenta de un trastorno de los paisajes sociales y culturales, de una ruptura de los vínculos tejidos en el pasado entre los hombres, sus grupos y sus obras, de un intento de localización de los fragmentos significativos de un porvenir por informar. Intentan una exploración de los espacios mal o nulamente señalizados, desconocidos o casi. Desorientan. Las palabras de Ulises en su retorno a Itaca [31] podrían pronunciarse al llegar a estos ámbitos: «¿Al país de qué mortal he arribado?... Y yo mismo, ¿adónde debo ir?» [32].

Cómo tratar de la modernidad

«Ha sido reencontrada. ¿Qué? La modernidad.» La vida política francesa la empuja por episodios a un primer plano, en com-

[30] El crítico de arte italiano Achille Bonito Oliva.

[31] Esas son las palabras que sirven como signo de reconocimiento al personaje inicial de la novela de Tony Cartano, *Bocanegra*, Grasset, París, 1984.

[32] Ulises obsesiona a los pensadores de la modernidad: Adorno y Horkheimer lo invocan para presentar la relación de mito y razón, el paso del *mythos* al *logos*.

pañía tanto del liberalismo como del socialismo, pero claramente para adelante. La modernidad es aquello hacia lo que es preciso ir colectivamente, la modernización es aquello mediante lo cual puede y debe ser alcanzada —a cualquier precio—. Esta hace su reaparición en una sociedad en la que los trastornos se multiplican tras 1968, en la que la crisis aparecida en 1973 prosigue, no pudiendo entenderse como una crisis ordinaria, en la que la crítica de los arcaísmos se acentúa con la creciente impaciencia de las jóvenes generaciones. Modernidad, la palabra es una palabra-comodín para tiempos de transición, un indicador de ruptura con lenguajes antiguos, una incitación a comprender mientras se crea la sociedad en vías de hacerse. Es la palabra del avance —pero de un avance «visible»— hacia un porvenir que parece contradictoriamente abierto (todo es posible) e incierto (todo puede llegar).

Tanto para los sociólogos como para los políticos, la cuestión de la modernidad una vez planteada revela la indecisión, el desajuste intelectual, la incapacidad de tratar los movimientos de fondo de las sociedades y de las culturas actuales. Pero, lo que es más significativo, es que se formula tardíamente (después de que los creadores culturales la han debatido) y por una minoría disociada de los grupos dominantes orientados por los grandes sistemas teóricos. La última obra de R. Boudon, que propone una «crítica de las teorías del cambio social» y define el lugar del desorden, no contiene estas contribuciones más periféricas; puede ser porque son todavía consideradas, por retomar una expresión de Feyerabend, como «cuentos de hadas». Pero por una suerte de efecto paradójico, Boudon aporta ayuda indirecta a los intentos de conocimiento de los estados de modernidad; ésta es crítica en el sentido kantiano del término, según la fórmula que le gusta recordar. Boudon clasifica las teorías del cambio social, las divide en tipos según que ellas busquen tendencias (los *trends* de los autores de lengua inglesa), leyes condicionales o estructurales, o formas y causas de cambio, con el fin de mejor destrozarlas. Deja las cosas claras al mencionar en diversas ocasiones que la impresión general que prevalece a su propósito es el fracaso: «la mayor parte de las predicciones que se han formulado han sido desmentidas por la realidad». Reconoce a alguna de ellas el valor de un lenguaje «útil para el análisis de ciertos procesos». No admite la existencia más que de aquéllas, «parciales y locales», que se mantienen en el interior de su espacio de validez. Las generalizaciones son recha-

zadas, como los «grandes relatos» lo son por los modernistas. Lo que entra igualmente en resonancia con las constantes de éstos son los límites impuestos al conocimiento de los fenómenos sociales: revelan, por una parte, la indeterminación, y sus movimientos en el tiempo sólo son generalmente formulables en términos de posibilidad [33]. El reconocimiento de las incertidumbres se acompaña de un relativismo generalizado.

Este resultado rigurosamente crítico es también un darse cuenta del fin de los arrebatos teóricos que caracterizaron la actividad sociológica en el curso de los años sesenta. Entonces se acentuaban las dinámicas sociales y culturales, las formas y las etapas del desarrollo y la modernización. El lema que gobernaba la sociología parecía ser: «orden y cambio» —título de un libro de W. Moore, publicado en 1967—. Se constituyeron muchas corrientes a menudo enfrentadas [34]. Sobre las ruinas del evolucionismo desacreditado del siglo XIX se elevaron las construcciones del neoevolucionismo. Este se diferencia por el rechazo de toda filosofía de la historia y de toda ideología del progreso continuo, por el rechazo de la búsqueda de tendencias generales en el desarrollo social a escala universal y por la contestación de las teorías unilineales de la evolución. Esto último ha sido explicado espectacularmente por dos antropólogos, M. Sahlins y E. Service. El camino de todas las sociedades hacia un mismo desenlace (una suerte de punto omega), y según un mismo recorrido efectuado a velocidades muy diferentes, es una visión inadmisible. El progreso —en el sentido de progresión— no se asemeja a un desarrollo continuo, necesario y repetido por las formaciones sociales. Resulta de las discontinuidades y sus focos más activos se desplazan en el espacio en el curso de la historia, considerada en amplios ámbitos. El potencial evolutivo se define por una ley condicional: cuanto más especializada está una forma y adaptada a un estado dado de la evolución, más se reduce su capacidad de pasar al estado siguiente. Se produce la ruptura y el movimiento histórico nace en otros lugares abriendo otras vías [35]. Estos desplazamientos fueron efectivamente

[33] R. Boudon, *La place du désordre. Critique des théories du changement social*, PUF, «Sociologies», París, 1984.

[34] Remitirse a: G. Balandier, *Sens et Puissance. Les dynamiques sociales*, PUF, París, 1977, 2.ª ed., «Quadrige», 1981.

[35] M. P. Sahlins y E. R. Service (eds.), *Evolution and Culture*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1960.

reconocidos en el pasado, pero son menos aceptados en el presente; la supremacía occidental, entendida en su versión revolucionaria, no consiente ninguna duda, si se admite que sus centros más activos se localizan desde ahora en el Pacífico, comprendiendo, con el Japón, el Oriente occidentalizado. Esta concepción policéntrica de la evolución se recorta más tardíamente por las tentativas de dar una definición sociológica de la modernidad. E. Tiryakian aprehende a ésta en términos especiales: nace en los lugares donde se verifica un «mayor avance» en la adaptación de la sociedad a su entorno (técnicas), a su medio simbólico (cultura) y a su propio medio interno (organización). No resulta de una continuidad, establece rupturas cambiando de foco, aporta un nuevo paradigma o «esquema director» y se difunde a partir de un epicentro, siendo tratada por las sociedades receptoras [36]. En suma, la modernidad surge mediante un equipamiento diferencial de la sociedad, que provoca una transformación cuantitativa y cualitativa de los medios de que dispone, entraña un cambio de las representaciones colectivas y la conciencia de otro proceso histórico, y engendra al fin un trastorno de las relaciones establecidas con las sociedades parejas. En este sentido la actual modernidad occidental tiene unos antecedentes, particularmente en el siglo XVI, que reúne todas sus características [37].

En el movimiento neoevolucionista, T. Parsons ha fijado las fases de la evolución, pero subrayando las variaciones estructurales que se efectúan en cada una de ellas. El hecho nuevo es el reconocimiento de una realización diferencial de los principales estados [38]. La perspectiva comparatista es trazada más claramente por J. Nettl y R. Robertson, que piden a los sociólogos tener más en cuenta las relaciones externas, las que se establecen entre «sociedades-naciones». No solamente toda modernidad es *relativa*, sino que es vista como un efecto de las relaciones de competencias en el interior del sistema internacional; intenta acrecentar la calidad de la sociedad «en su relación con las otras sociedades» [39].

---

[36] E. A. Tiryakian, *Où s'en va la modernité?* XI Coloquio AISLF, sept.-oct. 1982.

[37] H. Hauser, *La Modernité au XVIe siècle*, A. Colin, París, 1963.

[38] T. Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives* (1966), traducción francesa, Dunod, París, 1973.

[39] J. P. Nettl y R. Robertson, *International Systems and the Modernization of Societies*, Faber, Londres, 1968.

La dinámica del exterior, según mi formulación, contribuye a su emergencia.

A la inversa, la referencia externa es desvalorizada por los teóricos del nuevo desarrollismo. El objetivo es identificar los mecanismos que provocan «desde dentro» la modificación o el cambio de los sistemas sociales. Se considera que éstos ocultan una capacidad de desarrollo independiente de las circunstancias exteriores; obedecen a una *tendencia* propia que intenta realizarse, en cierta forma, a lo largo de su ciclo vital. Tres conceptos rigen la argumentación. En primer lugar, el de la inmanencia, que diferencia esta teorización de la mayor parte de las teorías del cambio social. Se entiende en la acepción que le dio Leibniz: todo ser es portador de su estado futuro que se realizará necesariamente si nada lo obstaculiza. Así, el sistema social se desarrollará mediante la acción de las fuerzas que libera, por la actualización de las estructuras que esconde en estado potencial. No se niega la incidencia de las relaciones externas, pero éstas no pueden ser determinantes; aceleran o ralentizan, desvían o bloquean por un tiempo el proceso de transformación, pero no son jamás el agente provocador. El segundo aspecto es correlativo: continuidad. La inmanencia implica un desarrollo continuo de las formaciones sociales, excluyendo los saltos y los cambios bruscos de orientación, trazando un desarrollo vital comparable al de los seres vivientes. El presente lleva en sí mismo el futuro; ambos están continuamente ligados. En definitiva, el concepto de realización completa el dispositivo lógico. Lo que late o nace en el seno del sistema social tiende necesariamente a salir, como pasa en el mundo orgánico, donde el germen reúne todas las condiciones (la información y los medios) que hacen posible la elaboración del organismo plenamente desarrollado [40].

Para la mayor parte de los teóricos que se sitúan en esta línea, el proceso de realización es el mismo que produce una diferenciación más acelerada, una especialización más efectiva y una complexificación creciente de los órganos constituyentes de la sociedad que contribuyen a su funcionamiento. Así interpretada, la teoría aparece como una referencia al viejo evolucionismo, un hábito nuevo para revestir las tesis ya presentadas en los *Principles of*

[40] Remitimos a G. Balandier, *Sens et Puissance*. Primera parte: «Dynamiques "du dedans" et "du dehors"».

Sociology de Spencer. Ha sido mejor acreditada por R. Nisbet, después de poner en duda la pertinencia y legitimidad de los estudios sobre cambio social, no encontrando más que teorías inadmisibles o actividades mal diferenciadas de las de los historiadores [41]. Según su interpretación, la sociología desarrollista permite tratar conjuntamente «los hechos manifiestos del cambio y de la continuidad en el tiempo». Aquél «procede directamente de la estructura, de la sustancia o de la naturaleza de la cosa que lo sufre», y tiende a una solución que es el desenlace de una serie de estados. Un mismo sistema teórico debe dar cuenta de la continuidad y del movimiento interno por el que se efectúa. Nisbet concede al desarrollismo el mérito de mostrar que «la estática —es decir, la estructura o la organización— comporta, como componente de su realidad misma, los elementos necesarios de la dinámica» [42]. Lo que así es reconocido es el constante trabajo de la sociedad sobre sí misma, en sí misma, su producción continua conforme a la lógica del desarrollo que le es propia. Pero no es menos evidente que ni las relaciones exteriores, ni el acontecimiento encuentran aquí un lugar real; no tienen más que efectos incidentales. La teoría se revela incapaz de tener en cuenta lo desatendido, lo aleatorio, los factores de ruptura, la incertidumbre y las turbulencias del devenir social. Por esta razón no puede formular nada relativo a la modernidad. Resulta por demás notable que todas las teorizaciones de tipo desarrollista —y particularmente el marxismo que define «las sucesivas fases del desarrollo normal (de la sociedad)»— conducen a un rechazo del concepto de modernidad. Su dificultad para definir el modo de paso de una forma social a otra, de una formación social a otra, para trazar vías de transición, es de igual naturaleza. Tiende a la estricta necesidad, a la fuerza de una determinación que nada puede contrariar, imputada a las estructuras. Está suficientemente demostrado, por los movimientos complejos afectados de imprevisibilidad que animan todas las sociedades de esta segunda mitad de siglo, que las leyes generales del desarrollo están sin verificar.

---

[41] R. Nisbet, *Social Change and History,* Oxford University Press, Nueva York, 1969.

[42] R. Nisbet, «Developmentalism as a Perspective», en J.-C. Mc Kinney y E. A. Tiryakian, *Theoretical Sociology: Perspectives and Development,* Appleton Century Crofts, Nueva York, 1970.

La sociología de la modernización, en boga durante los años sesenta, intenta reconocer los procesos que concurren en el establecimiento de la modernidad[43]. Para un historiador, C. Black, la modernización es el conjunto de «características comunes a los países más avanzados en materia de desarrollo tecnológico, político, económico y social» — el término «modernización» permite determinar las vías y medios por los que son adquiridas[44]. Algunas sociedades se encuentran así acreditadas con el monopolio de la innovación y de la invención, de la capacidad de cambio acumulativo y autogenerado y, más globalmente, de la iniciativa histórica. No es postulada más que una sola forma de modernidad, definida de una manera imprecisa por un mayor avance de los dominios de la actividad colectiva y organizativa. El sociólogo S. Eisenstadt aporta una consideración a propósito del historiador. Se sitúa en la misma perspectiva: «Históricamente, la modernización es el proceso de cambio hacia esos tipos de sistemas sociales, económicos y políticos que son desarrollados en Europa occidental y en América del Norte desde el siglo XVII hasta el XIX y que se expanden a otros países.» La modernidad es vista bajo dos aspectos. Por una parte, corresponde al conjunto de tentativas y, por tanto, a las aspiraciones y demandas que las engendran —orientadas a realizar el modelo occidental—. Por otra, y de una manera menos centrada en la sociedad, se reconoce en el conjunto de condiciones que permiten concebir estructuras institucionales capaces de absorber cambios numerosos, acumulativos y duraderos[45]. La primera interpretación es la más vulnerable: propone un modelo universal de modernidad; dirige las sociedades no iniciadoras a la repetición, aunque se admite que el proceso se realiza con variaciones estructurales. La segunda es más aceptable, aunque encuentra sus límites en la consideración principal , si no exclusiva, del ajuste por medio de las instituciones. Su comentario precisa y matiza, muestra los riesgos. Hace manifestar las discontinuida-

[43] A este respecto, y como ilustración de este hecho, por el número de títulos retenidos, la bibliografía de John Brode: *The Process of Modernization, an annotated bibliography of socio-economic development,* Harvard University Press, Cambridge, 1967.

[44] C. E. Black, *The Dynamics of Modernization, a Study in Comparative History,* Evanston, Nueva York, Harper & Row, Londres, 1966.

[45] S. N. Eisenstadt, *Modernization: Protest and Change.* Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1967.

des, las caídas de la modernización, las distorsiones que resultan del movimiento diferencial de cada una de las grandes componentes del sistema social. En una obra posterior, Eisenstadt trata conjuntamente de la relación tradición-cambio-modernidad. Establece un corte limpio entre aquello que arrastra a todas las sociedades a un movimiento general (retoma el evolucionismo) y aquello que provoca su devenir particular —espacio donde se sitúa la dinámica de la tradición y de la modernidad—, sin que éste sea aprehendido en su complejidad y su ambigüedad, ni tampoco en su singularidad [46].

Nettl y Robertson han optado por un comparatismo crítico, subrayando las debilidades del tratamiento conceptual. Las definiciones de modernización y modernidad padecen de «tres deficiencias mayores»: son imprecisas, tienen implicaciones ideológicas y postulan un estado final único, la realización occidental. El relativismo permite corregir algunas de estas insuficiencias. Hemos precisado ya el hecho de que la modernización y la modernidad no son apreciables más que por comparación (efectivamente, una hipotética sociedad en total aislamiento no tendría ninguna posibilidad de acceder a un estado y a una conciencia de modernidad); y, lo más importante, el proceso provocador de modernidad se nutre de la dinámica del exterior. Es en función de ésta cómo cada sociedad mide su poder y toma consciencia de su identidad y capacidad de expansión cultural. A esta condición del proceso de modernización, Nettl y Robertson añaden otras dos: la utilización del potencial de transformación —que será calificado por otros autores, en términos más militares, de «movilización» de los medios disponibles; y la visualización de fines siempre «en movimiento» [47]. Esta acentuación de las fuerzas transformadoras y la movilidad de los objetivos contiene aquello que define generalmente, y en parte, la modernidad. En cuanto a la constricción exterior, tenemos prueba de ella, en cierto modo para nuestra desventaja, al evaluar la modernidad japonesa, cuando recibimos el choque de los juicios que nos descalifican en la gran competición de este fin de siglo. Así, el emprendedor Matsushita dice: «Vamos a ganar y el Occidente industrial perderá; no podréis hacer gran

[46] S. N. Eisenstadt, *Tradition, Change and Modernity*, J. Willy, Nueva York, 1973.
[47] J.-P. Nettl y R. Robertson, *op. cit.*

cosa, porque en vosotros mismos lleváis el fracaso»[48]. Una estudiante japonesa pronuncia la misma idea al constatar que «no hemos sabido instituir más que una barbarie sabia»[49]. La credibilidad de los propósitos importa menos que el derrumbamiento de la situación: el paso de una modernidad segura de sí misma a una modernidad enjuiciada desde fuera y depreciada.

Existe otra tentativa de abrir camino al conocimiento de lo actual, la sociología de las mutaciones, que resulta de una constatación actualmente corriente. De hecho, se trata de una constatación doble: por primera vez en la historia humana, todas las sociedades se someten *a la vez* a transformaciones múltiples y acumulativas; también por primera vez, las sociedades más emprendedoras son turbadas por el número, la rapidez y la incidencia de los cambios que generan —si bien la célebre fórmula de Marx podría invertirse: se trata menos de cambiarlas que de comprenderlas, con el fin de adquirir la capacidad de gobernar su movimiento—. La moda del nuevo liberalismo no es extraña a esta constatación, al sacar la conclusión de que el individuo con su libre iniciativa y unido a la espontaneidad del mercado tendrá un efecto organizador[50]. Esto se formula sin preguntarse por la salida (qué forma social resultará), ni por el coste humano. Y olvidando que importa menos renovar la teoría liberal que tomar nota de la emergencia de lo *inédito*.

A esto es a donde querría llegar una sociología de las mutaciones. Pero su camino está sembrado de obstáculos. Si es posible calificar —sin que esto sea una simple metáfora tomada de las ciencias de la vida— la mutación social como el paso de una estructura a otra, conmoción de sistemas, más difícil resulta someter el concepto a la prueba de los hechos. Ella implica la discontinuidad, la ruptura y, en este sentido, el concepto de crisis le está asociado a menudo con el fin de hacer notar la ruptura y sus efectos presentes. A propósito de ambos se encuentra la dificultad ya constatada por J. Burkhardt en sus *Consideraciones sobre la Historia Universal* (1938), donde expresaba su duda sobre la posibilidad de identificar las «verdaderas crisis», aquellas durante las

[48] Remitido por M.-J. Gazalé, «Revolution culturelle dans l'informatique», *L'Express*, 14-20 sept. 1984.

[49] *Le Monde*, «La force du Japon», 17 de marzo de 1983.

[50] Así, G. Sorman en su libro: *La solution libérale*, Fayard, París, 1, 1984.

que el proceso histórico recibe «una tremenda aceleración». La mutación social resulta aún más difícil de identificar; no surge bruscamente, en un momento dado, no es totalmente evidente ni inmediatamente tenida en cuenta. Se enmascara, se esconde en las configuraciones latentes de las que toda sociedad es portadora, destinadas las unas a realizarse y las otras a abortar. Los procesos de transformación radical son más discretos durante una primera fase, en la que sufren el efecto de los mecanismos de represión, en la medida en que lo nuevo perturba y sobre todo inquieta, convirtiéndose en una amenaza contra el estado de las cosas existentes. Lo que prepara la mutación está en su principio soterrado.

Toda sociedad está sumida en lo histórico, está continuamente en vías de hacerse, de producirse. Hay, pues, una incertidumbre en el reconocimiento de los *cortes* que efectúan el paso de una sociedad a otra y que pueden permitir establecer la genealogía de las formas sociales. Los niveles de lo social sometidos a efectos mutatorios son notables —por ejemplo, los cambios profundos y en cadena que resultan de los media, de la automatización y la informática, de las energías nuevas, etc.—. El momento de emergencia de una sociedad inédita resulta, en parte, dudoso. Surge de la conjunción de toda una serie de factores y condiciones que permiten su puesta en marcha; *a posteriori,* el historiador los desvela, pero el sociólogo de lo actual no se beneficia de la comodidad de interpretar lo que ya se ha cumplido. Hay una dificultad suplementaria: para que la mutación sea efectiva y no ilusoria es preciso que las transformaciones que afecten a la sociedad en conjunto sean irreversibles. No hay modo de esquivar el problema de la irreversibilidad. Toda sociedad es constantemente lugar de enfrentamiento entre factores de sostén y factores de cambio; su confrontación se exaspera en los períodos de transición, pero es preciso recordar que la historia está jalonada de mutaciones abortadas y que las involuciones también se inscriben en su curso. Esta cuestión a su vez se desdobla: ¿Cómo negocia la sociedad en avanzado estado de transformación lo que la define en el presente y lo que ha recibido del pasado? No le es dado conocer el punto cero que marca un comienzo enteramente nuevo. ¿Cómo se relacionan las mutaciones sectoriales con la mutación global? Ésta, evidentemente, no es una simple adición de aquéllas. Las componentes de la sociedad revelan una dinámica diferencial: las transformaciones que las afectan no se realizan ni con la misma inten-

sidad ni en el mismo tiempo, y no tienen un mismo peso sobre el conjunto. En consecuencia, las fuerzas de cambio que operan en el seno de este último generan contradicciones que se acentúan a medida que se desenvuelven los efectos de su acción. Las respuestas que resultan, bajo la forma de intentos de nueva combinación de los elementos constitutivos de la sociedad, abren entonces la fase de mutación. Y la modernidad vendría a ser la expresión de todas estas tentativas [51].

R. Aron ha encarado la dialéctica de la modernidad conjugando la contradicción de los proyectos y «las desilusiones del progreso». En una fecha —fin de los años sesenta— en la que el éxito económico de los países industriales de primer rango y con régimen democrático contrastaba con la explosión social, particularmente con la subversión juvenil. La coyuntura, directamente relacionada con la aceleración creciente de los saberes científicos y de los medios técnicos y con el optimismo proteico, orienta la empresa. Deriva hacia una interpretación de la sociedad industrial y de consumo en su fase (entonces) más avanzada. No se propone un concepto de la modernidad, aún menos una teoría, sino la evidenciación de unos rasgos lo suficientemente generales. Aludiendo a la esencia de la modernidad se menciona «la producción a cualquier precio» y «el dominio de la naturaleza con vistas al poder». Esto no es lo más significativo, sino sobre todo el acento puesto en el hecho de que ésta no comporta inteligibilidad «más que en y por su movimiento». Conviene identificar esta dialéctica con las contradicciones que la constituyen. Aron formula tres, principales y específicas. Las sociedades modernas actuales son igualitarias en sus aspiraciones y jerárquicas en su organización —sus actuaciones implican «la subordinación a una racionalidad concebida por unos pocos»—, resultando así una dialéctica de la igualdad y de la jerarquía, de los conflictos y de los consensos. Estas sociedades favorecen las aspiraciones de personalidad, a la búsqueda de una más completa realización individual, pero imponen «la sumisión de todos a un mecanismo despiadado de producción y de crecimiento económico». Es la dialéctica de la personalización y de la socialización. Finalmente, estas sociedades han adqui-

[51] G. Balandier (dir.), *Sociologie des mutations,* Anthropos, París, 1970; y particularmente mi contribución al volumen, presentada bajo este mismo título.

rido el conocimiento de aquellas que les son exteriores y de las reivindicaciones que éstas expresan, lo que las incita a una búsqueda de unidad, aunque no deje de ampliarse el desfase entre niveles y modos de vida; así aparece una dialéctica de la universalización y de la división, de la planetarización y el enfrentamiento de las unidades políticas. A estas contradicciones mayores se vinculan contradicciones derivadas, muy dependientes de los acontecimientos que marcan los últimos años sesenta, particularmente las revueltas estudiantiles. La búsqueda de la calidad de vida se opone a la «obsesión de la cantidad de bienes», la demanda de participación a la exigencia de rendimiento a cualquier precio, la voluntad de desarrollo personal (que implica el derecho a la diferencia) a la angustia del efecto de la «racionalidad tiránica» y niveladora. A lo que se asocian de una forma más confusa la contradicción entre la aspiración a lo absoluto y el rechazo de lo trascendente, de lo que da testimonio el rechazo de las Iglesias establecidas, la expresión de «necesidades insatisfechas» que engendran una insatisfacción endémica y una permanente crítica. Estos temas son los mismos con los que K. Keniston caracteriza la ideología de los «jóvenes radicales» americanos [52].

En una quincena de años, el cuadro se ha modificado, ha perdido sus principales líneas haciendo aparecer otras formas. El ensayo de R. Aron propone una descripción fechada (y por tanto borrada) de la modernidad, pero relata lo esencial: el movimiento ininterrumpido y la incertidumbre, la orientación hacia el porvenir más que hacia el pasado —pero «un porvenir que resulta de creaciones y mutaciones imprevisibles en parte»— [53].

Aron describe la modernidad, durante la fase que califica de «post-industrial o tecnológica», cayendo en el riesgo de confundir éstos dos aspectos. A. Touraine, a partir de 1969, opta por la segunda de estas interpretaciones, produciendo una crítica de los modelos que intentan dar a la sociedad llamada post-industrial su definición, y manifestando los límites de su primer aborde, centrado en el estudio de los nuevos conflictos sociales y las nuevas

---

[52] K. Keniston, su obra publicada en 1968, Young Radicals: *Notes on Committed Youth*, Nueva York, y B. Wilson, *The Youth Culture and the Universities*, Faber & Faber, Londres, 1970.

[53] R. Aron, *Les désillusions du progrès, essai sur la dialectique de la modernité*, Calmann-Lévy, París, 1969 [trad. castellana: *Las desilusiones del progreso*, Caracas, Mte. Ávila, 1972].

tomas de poder. Pone en cuestión las ciencias sociales actuales cuyo modo de saber, insuficientemente renovado, no permite todavía identificar la realidad post-industrial; la sociología renuncia cada vez más a pensarla a fin de analizar en primer término las transformaciones que la facetan. Touraine procede a una serie de disociaciones: del Estado (y su desarrollo) respecto de la sociedad (y su modernización), de la sociedad respecto de las representaciones que le confieren una unidad inexistente, de la modernización que impone el recurso a lo imaginario social respecto de la racionalización, de las organizaciones respecto de la sociedad fundada sobre la diferenciación y la comunicación. El conocimiento fragmenta con el fin de dar cuentas de una realidad fragmentada en sí misma y en la que se sitúan algunos referentes; los efectos resultantes de la difusión generalizada de los «lenguajes», de un régimen diferente de producción de los bienes simbólicos, de otro modo de moralidad y, más globalmente, de una mutación cultural relacionada con la capacidad de producir cada vez más información. En presencia de sociedades en las que la transformación se acompaña de una complejidad creciente, en las que la relación de los individuos obedece a modelos muy diversificados, más móviles, en los que las referencias de naturaleza unitaria se borran y en las que prevalecen las incertidumbres, Touraine reitera la llamada a la imaginación y denuncia las consecuencias paralizantes de la idea de crisis [54].

Esta última inclina las interpretaciones que continúan asociando el estado post-industrial hacia una forma que es la de la «sociedad de consumo» y, correlativamente, la modernidad hacia el poder absoluto de lo económico. La crisis, aunque ralentizase los ritmos y redujese los medios de acceso a bienes y servicios, no estaría aún en el estadio de una inversión de las tendencias propias de esta sociedad; contra ella, y a su pesar, el consumidor mantendría mayoritariamente la jerarquía de sus demandas y una concepción de la vida por la que todas las actividades humanas deberían apoyarse sobre una «prótesis mercantil» —según una fórmula de J. Attali. El vasto proceso de mercado, unido a una solicitación incesante de la necesidad y a una mayor liberación

[54] Dirigirse al texto inicial de A. Touraine: *La société post-industrielle*, Gonthier, París, 1969; y a las «lecciones» que presentan su interpretación: «Les fondements culturels de la société post-industrielle». Facultades Universitarias Saint-Louis, Bruselas, 1983-1984.

del deseo, constituiría un conjunto de dinamismos irreversibles. El mito subyacente seguiría siendo, a pesar de los azares del crecimiento económico y sus efectos regresivos, la creencia en un progreso continuo cuya acción evidencia el movimiento acelerado de las ciencias y las técnicas [55]. Dentro de la misma perspectiva, la del consumo, pero integrando la preocupación cualitativa, los estudios que tratan de la búsqueda del bienestar introducen nuevos puntos críticos. Oponen a la reducción de los valores a valores de mercado, y a la concepción contable de los comportamientos, la diversidad móvil de las aspiraciones, el mantenimiento del afecto a los valores no monetarios, la formulación de demandas expresadas en términos de responsabilidad acrecentada y de medios de realización personal. Muestran un desequilibrio que se acentúa entre las prestaciones facilitadas por la sociedad y las esperas individuales, una construcción creciente a pasar del estado de consumidor sumiso y asistido al de innovador y creador activo. A la afirmación de la posibilidad de un camino hacia la igualdad (medible) de las condiciones, oponen la constatación de que «la crisis de las sociedades contemporáneas es la del crecimiento desigual» [56]. En una palabra, el bienestar se somete a la prueba de las desilusiones del progreso. Es, de cierto, el momento del nacimiento de la duda característica de la modernidad presente.

E. Tiryakian observa que «las concepciones del *progreso* y del *esjaton* (o apocalipsis) pueden ser vistas como los «mitos» mayores y complementarios del futuro en Occidente, de un futuro que subyace o da forma a la modernidad occidental». En un caso —es la visión liberal—, esto resulta de cambios continuos y acumulados, de la realización de las posibilidades que provocan a largo plazo una elevación de las condiciones de vida; en otro —el de la visión revolucionaria que subvierte el orden de cosas existente, con el fin de sustituirlo por un orden postulado como mejor—, el futuro no se realiza más que por rupturas, cambios brutales generadores de discontinuidades. En ambos casos, el futuro contribuye a la producción del presente. La competencia agresiva de ambos sistemas de representaciones anima hace mucho tiempo la escena de las ideologías occidentales, dando la ventaja al «mito del progreso» ajustado a las democracias industriales ex-

[55] V. Scardigli, *La consommation, culture du quotidien,* PUF, «Sociologie d'Aujourd'hui», París, 1983.

[56] A.-S. Bailly, *La géographie du bien-être,* PUF, París, 1981.

pansionistas, adaptado al ascenso de las nuevas clases, y expresado por los medios intelectuales ligados con éstas. Se trata ahora de una ideología desgastada; las imágenes que engendraba se han vuelto confusas por efecto de las fluctuaciones económicas y de los trastornos que afectan a la sociedad y la cultura en su conjunto. La afirmación es banal ahora, pero Tiryakian la renueva buscando la «antítesis del mito del progreso»; se arriesga anunciando el dominio de las representaciones escatológicas del futuro «en la fase emergente de la modernidad occidental». Aquí encuentra la ley de los dos estados formulada por Max Weber, que define el progreso como oscilación entre dos órdenes de actuaciones: especulativas al principio, técnicas y prácticas, luego. La adapta proponiendo una interpretación oscilatoria de la modernidad occidental, un movimiento con dos ciclos: una orientación «hacia el esjaton», seguida de una orientación «hacia el progreso» [57]. Las manifestaciones de la interpretación escatológica se multiplican afectando al sentido dado a los acontecimientos, incluidos los de la vida cotidiana. Moravia los simboliza mediante la obsesión por el apocalipsis nuclear y saca la conclusión de que «la escalada tecnológica se parece a la evolución de una enfermedad mental»; genera una competencia entre potencias «que está a punto de devorar lo más fuerte de sus energías» [58]. Obras de gran difusión alimentan la obsesión por la violencia, el caos y la destrucción [59]; algunos de sus autores anuncian con una argumentación aparentemente científica el bloqueo del porvenir: «La sociedad de hoy no puede ser proyectada hacia el futuro porque no hay futuro» [60]. Los historiadores reintroducen la época del Gran Miedo, y el milenio que se acaba parece hacerse eco de los terrores del año Mil [61].

---

[57] E. A. Tiryakian, «The time perspectives of modernity», *Loisir et Société*, L, 1 abril 1978, pp. 125-153.

[58] Entrevista publicada en *Le Monde*, 27 de marzo de 1983, respondiendo a un artículo aparecido en *L'Espresso* bajo el título: «La bombe et nous».

[59] Así: J. Schell, *Le destin de la Terre*, Albin Michel, París, 1982 [trad. castellana: *El destino de la tierra*, Barcelona, Salvat, 1987].

[60] A. Toffler, *The Third Wave*, Bentam International Edition, Nueva York, 1980. Traducción francesa, Gonthier, París, 1982 [trad. castellana: *La tercera ola*, Barcelona, Plaza & Janés, 1983].

[61] Cfr. el bello estudio de J. Delumeau, *La peur en Occident*, Fayard, París, 1978.

Lo que así se manifiesta en acción en la modernidad presente, es un *paso a los extremos: hacia el desencanto y el pesimismo radical, hacia el encantamiento y el optimismo absoluto. Las desilusiones engendran la desaparición de las esperanzas: las de la realización de un progreso continuo, la de la posibilidad de un liberalismo bien domesticado, las de la conducción de una revolución globalmente posible. Pero a la inversa, el encantamiento producido por la aceleración de los avances científicos y técnicos y su extraordinaria capacidad acumulativa conduce a predecir: «mañana todo será posible». Desde esta perspectiva, como en otro tiempo desde la del Renacimiento, no hay criterios de lo imposible; la fe en la razón sabia e instrumental no conoce ya la incertidumbre. Se dice en lenguajes diferentes pero recurriendo, todos, a la caución de la ciencia.* Al fin de los años sesenta, el biólogo G. S. Stent anunciaba a dos generaciones vista una Edad de Oro, un fin de la historia humana por la realización de un estado general de estabilidad (*general stasis*). La fase acumulativa del progreso debe esperar su término en un futuro cercano, en razón misma de las experiencias adquiridas cada vez más rápidamente en todos los dominios. En la nueva etapa, el hombre aprenderá a disfrutar aquello que ha acumulado y multiplicará en todos los sentidos la «experiencia» mediante el empleo de sus saberes y sus usos. La conclusión recuerda las tesis de Huxley en *Un mundo feliz*: una élite restringida estará encargada de mantener el movimiento técnico y de suministrar las necesidades y demandas de las masas de consumidores «que vivirán como dioses, sin amargura, apartados o liberados del trabajo penoso y del dolor» [62]. De forma general, una nueva devoción va tomando forma a favor del mesianismo científico-tecnológico anunciador de una dicha próxima; la revolución informática resolverá los problemas del presente, los «esclavos electrónicos» sacarán al hombre de la alienación, la ingeniería biológica aligerará y prolongará el recorrido de la vida individual, la cultura en vías de hacerse permitirá la interactividad, la creatividad múltiple y el reparto de responsabilidades. El fin del milenio no será un momento de angustia, sino el cumplimiento de la mutación [63].

---

[62] Presentación de la tesis de E. A. Tiryakian, *op. cit.*, pp. 144-145.

[63] Remitimos al cuadro optimista compuesto por A. Ducrocq, *1985-2000. Le Futur Aujourd'hui*, Plon, París, 1984.

Los grandes sistemas interpretativos de la modernización y de la modernidad, y más aún las lecturas escatológicas, han ido siendo sucesivamente rechazados. Algunas tentativas concurrentes, ajustadas mejor a una realidad fragmentada y siempre en movimiento, han buscado las señales, los rasgos, los aspectos que permiten una exploración más sectorial y constantemente replanteada. Se delimitan así, en primer lugar, los espacios de incertidumbre. Ésta, cuando es referida al individuo en situación de modernidad, conduce a poner en evidencia los azares que afectan la formación de la identidad personal. El embrollamiento de los criterios temporales se impone al mismo tiempo que el de los criterios espaciales; conjuntamente, contribuyen a una especie de bricolage en la construcción identitaria y en la constitución de las relaciones interpersonales. La imprecisión de las fronteras entre generaciones, la sustitución de la madurez por la juventud como ideal, la vaguedad de los puntos de referencia en una cultura continuamente cambiante, que mantiene un sentimiento constante de inmigración temporal, la elección del instante separado del pasado y adverso a todo proyecto así como a toda herencia, constituyen las manifestaciones más frecuentemente citadas del borramiento o la confusión de los referentes temporales. Los espacios sociales donde se desplegan las interacciones individuales o colectivas no se reparten ya según separaciones claramente marcadas. Lo más notable es la fuerte erosión de las barreras erigidas entre el dominio público y el privado: las condiciones de la vida cotidiana (residencia, trabajo, distracciones), la interferencia del exterior en el seno mismo de la intimidad familiar —desde la intrusión de modelos conformados fuera hasta la del terapeuta o el consejero matrimonial—[64], el apego a una imagen personal validada por un reconocimiento externo —el *star system* de las vedettes banalizado en «palmito»—, la desprivatización creciente de la sexualidad, la recuperación pública de la soledad individual por los organizadores de encuentros o por los reagrupamientos que asocian a los marginados[65]: todos estos aspectos y procesos son

[64] Lo que J. Donzelot ha calificado como «policía de familias» o de mirada pública del terapeuta: *La police des familles*, Editions de Minuit, París, 1977 [trad. castellano: *La policía de las familias*, Valencia, Pre-textos, 1980].

[65] Remitirse, por ejemplo, a P. Slater, *The Pursuit of Loneliness*, Beacon Press, Boston, 1971.

bastante reveladores de la permeabilidad de las vallas que delimitan los espacios sociales. Al menos en las sociedades en las que la modernidad se realiza con formas homólogas a las que adopta en los Estados Unidos.

A estas incertidumbres que afectan la formación del Yo y de las relaciones con los otros, a la descohesión del tejido social que manifiesta un estado de anemia, a la búsqueda de soluciones individuales que expresen la progresión de un nuevo individualismo, ha venido a asociarse una cultura considerada específica, la «cultura narcisista» dominante en la sociedad contemporánea[66]. Se considera en primer lugar lo que contribuye a la emergencia y a la expansión de esta cultura, así como su carácter paradójico de respuesta a las dudas y a las impotencias del individuo, su inseguridad. Ha surgido de las capas sociales ascendentes, después se difunde y adquiere una función compensatoria respondiendo al malestar de la sociedad post-industrial. Los intentos de identificarla ponen de manifiesto momentos y aspectos de la modernidad. Éstos se revelan al analizar lo que pone el Yo a prueba en el curso de las sucesivas transiciones sociales y culturales, es decir, las discontinuidades y las contradicciones que éstas engendran. Observan particularmente los efectos de los cambios profesionales rápidos, que entrañan una imprecisión de los roles definidos por la actividad, una abstracción creciente de las relaciones con la naturaleza y con la sociedad (dando lugar a una «sociedad abstracta»)[67], un divorcio o disyunción progresiva de las exigencias personales y de las necesidades colectivas, una mediatización que aviva las solicitaciones y hace más problemática la definición de la persona, una multiplicación de las relaciones con los otros en una sociedad de comunicación que conduce a una multiplicación de las máscaras o apariencias en las que se esconde el individuo. Se designa así un campo de lo vivido abierto a todo tipo de trastornos. Su exploración ni está acabada ni es completamente realizable, pero sugiere con intensidad que los movimientos inducidos por la modernidad afectan a la constitución y la defensa de la identidad individual. El Yo ya no dispone de señales estables, al tener que ajustarse a situaciones múltiples y cambiantes que lo

---

[66] C. Lasch, *Culture of Narcissism*, Warner Books, Nueva York, 1979.

[67] Según el título dado por A. Zidjerveld a su obra publicada en 1971, *The Abstract Society*. Doubleday Editions, Nueva York.

fuerzan a la plasticidad o a la fragmentación, y lo trivializan al situarlo cada vez más bajo la influencia de las incitaciones y de las manipulaciones «del afuera». La respuesta narcisista —el repliegue y la ávida búsqueda de una imagen personal— es un intento de reforzamiento del Yo, una tentativa de alcanzar su afirmación a pesar de todo; una respuesta que sustentan los teóricos de la liberación del Yo y la vulgarización de los procedimientos llamados psico-terapéuticos. En el reflejo que interroga el Narciso contemporáneo se reconoce, sobre todo, la imagen borrosa de una modernidad que ha sido generada en primer lugar por la sociedad americana [68].

La modernidad es también la ciudad y sus ambigüedades. En consecuencia, lo que conduce a su rechazo. Tras haber sido el lugar de las liberaciones individuales, una separación respecto del medio social tradicional y sus fuertes constricciones, la ciudad simboliza y cobija ahora todos los males que resultan de la mutación actual y de las crisis que engendra. Tras haber permitido la celebración del anonimato, refugio del individuo contra la sociedad opresiva, se convierte en culpable del encierro y el aislamiento, que unen muchedumbre y soledad. Los signos se han invertido; para un gran número de ciudadanos de las megalópolis, el encantamiento no funciona ya, sino todo lo contrario. Pero los estudios más recientes se sitúan a otro nivel. Rompen con los análisis estándar, asociando el análisis de la ciudad con el de las nuevas técnicas, con el fin de mostrar hasta qué punto están afectadas, cargadas de indeterminación, las más familiares representaciones del espacio y cambios humanos. En cierta forma, la metrópolis inscribe en el espacio las fluctuaciones, las confusiones de límites y de referentes homólogos de aquellas que la modernidad provoca más generalmente; no está ya cerrada, sino difusa debido al efecto disolvente de los barrios periféricos; está abierta no solamente debido a la revolución de los transportes, sino también de las telecomunicaciones, que le aportan mensajes e imágenes de un exterior lejano y cercano. Según P. Virilio, flota en un «éter electrónico desprovisto de dimensiones espa-

[68] R. Clignet ha dedicado a la cultura narcísica y del narcisismo un ensayo crítico remarcable que publiqué en un número de *Cahiers Internationaux de Sociologie*, titulado: «Une Anthropologie généralisée»; volumen LXXIII, 1982: «Nacissisme et anomie».

ciales». Está siendo modificada por las demoliciones, las nuevas construcciones y los reordenamientos; las señales de su larga historia son ocultadas en parte y sus componentes sociales cambian por sustitución o se desubican por deserción como en numerosos centros urbanos americanos. Aquello que, en la ciudad, hace la espacialidad más confusa, toca también a aspectos de su temporalidad. Sus espacios son valorados, ante todo, por el tiempo de trayecto, por las pérdidas o despilfarros cronométricos resultantes de los atascos. Sus ritmos, sus horarios, según las actividades y las localizaciones, interfieren entre sí, y el ciudadano adquiere el sentimiento de que la gestión de su tiempo se le escapa parcialmente, desordenándolo. La rapidez, la consideración del tiempo sobrepuja cada vez más a la consideración del lugar; la búsqueda de la proximidad tiende a regir la elección de las actividades en detrimento de otros criterios. Pero lo que llama sobre todo la atención es la irrupción de las nuevas técnicas, que difumina las distinciones de lugar en el sentido de que los media, las telecomunicaciones, ponen de manifiesto la ubicuidad y «una duración técnica sin medida común, sin ningún calendario, [que] contribuye a instaurar un presente permanente» [69]. Reencontramos aquí lo que bajo otros aspectos han mostrado los comentaristas de la cultura narcisista: el desdibujamiento de las temporalidades y de los espacios sociales. La antigua configuración de la ciudad de la modernidad parece condenada a desaparecer; Virilio hace constar su expresión más afirmativa: el poblamiento del tiempo suplanta el poblamiento del espacio. Más allá, encontramos el anuncio de «una próxima *desintegración* de la ciudad histórica», visión cataclísmica en la tradición del *esjaton*. La desurbanización, consecuencia, en parte, del paso a la era post-industrial, y multiplicadora del decaimiento de ciudades americanas y europeas, así como la suburbanización acelerada de ciertas megalópolis como México o São Paulo, segregan un estado de masa-crítica, contribuyen a la validación de la profecía. Más allá aún, otra vía de reencuentro con la sociedad abstracta: la desaparición de las formas de la ciudad hasta ahora conocidas es percibida como la destrucción de cierta idea de lo real; la desrealización del espacio urbano acompaña a la del individuo, con «el declive de los balizamientos vi-

[69] P. Virilio, *L'espace critique*, Christian Bourgois, París, 1984, p. 16.

sibles, la pérdida de los referentes sensibles, las desintegraciones de los diversos «patrones» [70].

En la genealogía de las fórmulas que intentan calificar a la sociedad presente y su gran transformación, la última es la llamada sociedad informatizada. La revolución informática se convierte en el determinante y sus efectos difícilmente evaluables, son ahora mismo considerados ya de una amplitud sin parangón con las consecuencias de las revoluciones industriales anteriores. Es a través de ella como el «choque del futuro» se efectúa en todas las direcciones. Todo está tocado o en vías de serlo: el trabajo y la definición de las profesiones, las actividades domésticas y las distracciones privadas, la información individual mediante la utilización del videotexto, la formación gracias a los sistemas de enseñanza asistida, y la creatividad personal por medio del ordenador doméstico (el micro), que funciona como catalizador [71]. Pero la mutación se refiere principalmente a los modos de concepción y de producción. La informática permite concebir, figuratizar y poner a prueba las estructuras complejas, así como los nuevos productos. Ayuda a la fabricación y da la posibilidad de instalar «talleres flexibles» que prefiguren las fábricas completamente integradas del futuro [72]. Es la entrada en una nueva era económica ya desde ahora anunciada. Ésta tiende a consumir nuevas materias y energía, a reducir la demanda de trabajo por efecto de la automatización, y a cambiar radicalmente la relación con los instrumentos que se convierten en útiles informáticos. Es el paso de una economía productiva de bienes materiales a una economía de la información; una fase histórica sin precedente durante la que se podrían quebrar las constricciones de la materialidad, imponerse la obligación de reinventarlo todo —particularmente el trabajo—, y más globalmente aún, poner a prueba al hombre en sociedad en su misma sustancia, constituida por la información y la comunicación [73]. Si así fuese, se encontraría confirmada, validada, la impresión de un cambio de era: tras la edad

[70] P. Virilio, *op. cit.*, p. 180 y también pp. 155-161.

[71] Cfr. la incitación apasionada de J. y S. de Rosnay: *Branchez-vous*, Olivier Orban, París, 1984.

[72] Esto ha sido predicho por el responsable de la firma «Computervision» primer proveedor mundial de sistemas llamados CFAO (concepción y fabricación asistidas por ordenador).

[73] Cfr. la obra de M. Ader, *Le choc informatique*, Denoël, París, 1984.

de las herramientas y la materia trabajada, tras la de las máquinas y la energía empleada, la *edad de la cultura* y de la información. La defensa e ilustración de la informática se efectúa en el terreno cultural. Aquella se convierte en una «segunda lengua obligatoria», la fuente de una «cultura renovada». Requiere un aprendizaje intelectual diferente, el de los algoritmos y las formalizaciones, provoca y estimula la pasión de crear, introduce otra forma de desafío generadora de sistemas expertos, y sobre todo, al instaurar la confrontación con la inteligencia artificial. Almacena saber: la enciclopedia electrónica intentará sustituir a la enciclopedia impresa como difusora de conocimientos. Equipa de medios inéditos y potentes a la creación, en primer lugar a la científica, para seguir con la literaria y la artística —con el *computer art*—. Amplía el campo de la imaginación permitiendo una producción ilimitada de imágenes, de síntesis e ilusiones de realidad.

Se ha dicho: la informática nos habita [74]. Es el invasor aparente o enmascarado. Tiende a convertirse en la modernidad sin más. Por ella y para ella se reiteran las temáticas anteriormente mencionadas: las de la ruptura y la mutación; las de la sociedad abstracta, puesto que la informatización introduce con el autómata un ser de tercer tipo (inserto entre el hombre y las cosas), produce un nuevo género de objeto desprovisto de su evidencia difuminando la diferencia entre lo material y lo inmaterial, y provoca un desdoblamiento de la sociedad como resultado de las conexiones y comunicaciones múltiples, y aún multiplicables [75]. Al término encontramos la hiperracionalización y la desaparición de lo real conocido. Los temas con los que fue definida la cultura del narcisismo, también reaparecen: «el hombre moderno, apunta Ph. Lemoine, transforma todo aquello que toca en otro él», es «medio Narciso y medio Midas». Así ocurre con los objetos-máquinas que se han asociado con la palabra, sea para formularla (tipo reloj parlante), sea para reconocerla automáticamente (instrumento dirigido por la voz, que se convierte así en un «nuevo útil, una tercera mano»). Pero lo más revelador es la relación de seducción y de auto-seducción que puede establecerse con y por el ordenador

[74] Ha sido publicada por *Autrement* una tabla de vulgarización informática, Dossier núm. 37, «Informatique, matin, midi et soir», febrero del 82.

[75] F. Gallouedec-Gennys, Ph. Lemoine, *Les enjeux culturels de l'informatisation. Documentation française*, París, 1980; y particularmente el capítulo de Ph. Lemoine sobre «L'identité informatisée».

personal; un comentarista afirma al respecto: «es un descubrimiento continuo, como cuando se enamora uno de alguien» —el choque informático se sublima como un nuevo tipo de choque amoroso—. Otro testimonio más explícito aún, hace de esta informática «nuestro confidente, nuestro espejo, nuestro aliado, nuestra alma» [76]. La pantalla catódica se convierte, con su luminiscencia, en el equivalente al reflejo al que Narciso interrogaba para el conocimiento de su propia figura.

La sociedad informatizada engendra esta divergencia que he llamado paso a los extremos, al del encantamiento y del optimismo absolutos, al del desencanto y el pesimismo radical. En nombre de la informática se anuncia (se profetiza) la resolución de todos los problemas, la curación de todos los males: forma conclusa de la asociación ciencia/técnica, puede y debe darnos todas las respuestas, ya que la máquina eximiría a los hombres del error. Se la inviste de una función salvadora en una civilización aquejada de incertidumbres, en una sociedad cargada de crisis. Se ha afirmado que este fin de siglo hacía del ordenador su «gran brujo»; añadiendo, sin embargo, que la informatización da buena consciencia, puesto que contribuye a ocultar las razones profundas de los problemas. Las críticas modernas cuestionan la subexplotación del potencial informático, el abandono pasivo de su gestión a los expertos, el retraso en el ajuste de los agentes económicos y sociales [77]. Los críticos radicales no sólo refutan malos usos, sino que asocian la informática a lo *negativo* de la modernidad: más que ningún otro proceso provoca la influencia creciente de los poderes desencadenados». Acelera «el desarrollo de la organización bajo todas sus formas, la racionalización de todos los circuitos, intercambios y redes»; en este sentido, orienta hacia una gestión de todas las actividades, hacia la «instauración de un poder anónimo, inasignable». Establece y refuerza una modernidad lógico-instrumental exclusiva del derecho al empirismo, a las elecciones individuales que introducen lo aleatorio, a los tanteos del avance por ensayo y error, incompatible con la regla de un orden abstracto. Muestra lo que puede significar modernizar: «reducir el margen dejado a lo empírico, sustituir el juicio individual y concreto por procedimientos de decisión «técnicos»,

[76] *Autrement*, op. cit., Ch. Guilloux, «La Séductrice», pp. 10-12.
[77] Cfr. M. Adler, *op. cit.*

es decir, prefabricados y automáticos». Todo tiende a ser regulado rigurosamente, a contribuir al advenimiento de una forma de ciudad perfecta —esto es, la peor de las ciudades—. En tales condiciones, el ordenador confiere realidad al *Big Brother* de Orwell, mejor aún, lo hace máquina y toma su lugar[78].

La informática introduce una nueva arquitectura, la de las *redes* de las que el ordenador es, en cierta forma, la clave de bóveda. Este aspecto ha incitado a predecir el advenimiento de una sociedad descentralizada y, más generalmente, propicia a la interacción. Pero no es la única en acción y la fragmentación social ya instalada progresa. Los sistemas globales que definen las posturas individuales, las actividades y los valores y los comportamientos correlativos, se diluyen. Los roles sociales conferidos o adquiridos por nacimiento, educación, producción y consumo se hacen más confusos, tanto más cuanto que la multiplicación de las redes de comunicación permiten al individuo conectado asumir meros roles; dicho individuo interioriza y manifiesta, dispersado en múltiples personajes, la fragmentación de su entorno y la diversidad de sus pertenencias. Se hace plural (con la identidad incierta antes señalada) en el seno de una sociedad en la que la apariencia de unidad se quebranta por la falta de una legitimidad única; dispone de posibilidades alternativas que crecen en función del rápido aumento del número de redes. En último término, se podría retomar, sin que fuera una simple transferencia metafórica, la expresión de los antropólogos sociales cuando definen ciertas sociedades como «segmentarias». La segmentación del cuerpo social, y aún más del cuerpo político, progresa con las fragmentaciones culturales, la multiplicación de los grupos y las redes, y la renovación del asociacionismo. Es muy significativo que el término *tribu* sirva a veces para designar los reagrupamientos que resultan del doble movimiento de fisión y fusión: «tribus» de los jóvenes que se diferencian por diversos códigos (apariencia corporal, vestimenta, vehículos, lugares de reunión y afirmaciones culturales) y que afirman a menudo su identidad por el enfrentamiento, o «tribus» informáticas formadas por las diversas variedades del *homo consolus*. Lo importante es

[78] Ver, para las citas y el desarrollo del argumento, el artículo de J.-L. Poirirer, «Big Brother existe, c'est une machine», revista *Le Genre humain*, 1984, Editions Complexe, Bruselas, 1983.

menos espectacular, y es la inserción —particularmente de la de las jóvenes generaciones— en un mundo dislocado y cada vez menos provisto de valores unificadores. Una costumbre progresiva, un *habitus* de otro tipo, permiten vivir en una fragmentación generadora de redes, de grupos, de cuasi-comunidades que se forman, coexisten y comunican entre sí ocasionalmente, sin que ello entrañe necesariamente compartir valores y aspiraciones comunes. La actuación de los individuos y de los colectivos, se desplaza de lo social (y de sus instituciones) hacia lo societario, y sus experimentaciones [79].

Al término del recorrido, la modernidad sigue aún sometida a indagación. No cesa de ser interrogada. El año 1984 fue el momento de comparar la Oceanía de G. Orwell con las formas sociales y culturales presentes: coloquios y textos provocaron la polémica y buscaron un suplemento de comprensión, al recurrir a la mediación de una ficción narrativa considerada anticipadora. Otras iniciativas vehiculan la misma lección, e intentan abordar la modernidad pero no directamente, sino mediante *un desvío*. El de la historia de ciertos focos de una modernidad pasada, anunciadora, en parte, de la actual. Así se ha recurrido a la Viena de 1880 a 1938, la que vivió la fragmentación del imperio austrohúngaro, lugar de tantos hechos culturales, y en la que nace la nueva ciencia del lenguaje y el psicoanálisis, donde se constituye una estética distinta y se lleva a cabo la metamorfosis de la novela —con la expulsión del personaje novelesco, de Broch a Kafka—, donde comienzan a ser cuestionadas las apariencias y las ilusiones [80]. También se recurre a la modernidad nacida de la cultura de Weimar que ha orientado, y orienta aún, no pocas investigaciones y debates [81]. La modernidad así nombrada aparece como un hecho de conciencia asociado a figuras ideológicas que señalan las mutaciones. Se manifiesta ya como un doble movimien-

---

[79] Es un tema común a las sociologías de la vida cotidiana, acentuado diferentemente según los diferentes autores: M. Guillaume y las redes, M. Maffesoli y la socialidad, etc.

[80] *Vienne, 1880-1938. Fin de siècle et modernité.* Debates, conferencias, lecturas, música, Exposición: manifestaciones del 8 al 12 de octubre de 1984 en el Centro Georges-Pompidou y en el Instituto Austríaco.

[81] «Groupe de recherche sur la culture de Weimar» de la Fundación M. S. H.; y coloquio desde el 12-13 de junio de 1982 sobre el tema: *Weimar ou la modernité.*

to: por un lado, una *decadencia*; por otro, una eclosión simultánea de *nuevas posibilidades*. Es un momento de transición reconocido y vivido; y en este sentido, la cultura weimariana ilustra la definición de Baudelaire: «La modernidad, es lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente, la mitad del arte cuya otra mitad es lo eterno e inmutable». En este sentido, manifiesta estructuras de pensamiento que resurgen durante los tiempos de decadencia y paso. Se comprende entonces que los signos de *dislocación* representen, según Adorno, el «sello de la autenticidad» [82], de la modernidad estética— y de la modernidad entera, conviene añadir. Él ha precisado el hecho de que la marca de lo moderno es «la catástrofe del instante que rompe la continuidad temporal».

La referencia a Weimar nos da la posibilidad de reubicar las temáticas actuales en una historia y un campo de acontecimientos que permite al menos —pero con innegables riesgos— una evaluación retrospectiva. Y, ante todo, la evidenciación de las ambigüedades que afectan a la racionalidad, hasta el punto de no encontrarse claramente separadas en este debate la Derecha y la Izquierda weimarianas. La primera rechaza las «construcciones racionalistas», pero no recusa el proceso propio de la modernidad en vías de hacerse. M. Weber fue su teórico. La segunda reconoce los límites de las derivas racionales y hace sitio a la consideración del irracionalismo alemán de los años veinte; una atención, sin embargo, insuficiente, según E. Bloch, que imputa el fracaso de la Izquerda frente al nazismo a su incapacidad de tener en cuenta lo que no remite a lo racional [83]. La lección resulta transportable además bajo otro aspecto: la demostración de que las categorías irracionales expresan a la vez la decadencia y la forma de un presente identificado como circular. E. Tiryakian, tratando la relación actual entre esoterismo y exoterismo, expresa una constatación semejante: durante los períodos de cambios rápidos acumulados y de tensiones, la «cultura oculta» sale a la superficie y se convierte en una «fuerza mayor», compitiendo con otras tales como la religión instituida rechazada y la ciencia convertida

[82] Fórmula propuesta por T. W. Adorno en su *Théorie esthétique* [trad. castellana: *Teoría estética*, Madrid, Taurus, 1980].

[83] Según E. Bloch, en *Héritage de ce temps*, el hitlerismo encontró a su favor la insuficiente atención de la izquierda hacia los temas y prácticas irracionales.

en generadora de tecnologías cuestionadas [84]. Lo oculto ocupa en el argumento el lugar de lo irracional, indicador de mutación.

En la cultura de Weimar, la comprensión del presente en tanto que transición conduce a consideraciones sobre el *instante* y sobre la historia que prefiguran las de hoy. E. Bloch, al igual que W. Benjamin, acreditan el primado del estatuto de noción primordial [85], lo que tiene por consecuencia vencer a una racionalidad demasiado ligada a lo universal y a la duración, a la continuidad. Lo que importa es el momento de la *ruptura,* a partir del que se constituye de otro modo la relación del pasado con el presente, y con el futuro. La obligación de ir hacia adelante excluye todo retorno hacia atrás, pero la obligación de estar en la época requiere un conocimiento completo del presente y de las reapropiaciones del pasado que efectúa, de las que expresan las reacciones y rechazos de los estratos sociales sacrificados por la modernización, o que no se han podido conciliar. Todos los problemas se reducen a un imperativo cuya actualidad se ha hecho evidente: dominar (dirigir) la modernidad. En Weimar otrora, como ahora en todas partes, se trata de empezar por comprenderla, de hacerla descriptible; en una palabra, se trata de producir los instrumentos teóricos y las formas de saber capaces de aprehender un mundo ya cambiado y cada vez más rápidamente cambiante.

La modernidad vista desde dentro y desde fuera [86]

La modernidad que vivimos nos lleva y se nos escapa a la vez. Esta constatación fue siendo evaluada a lo largo de los años sesenta. Mac Luhan presentó brutalmente la imagen con el fin de mostrar la no preparación de los hombres contemporáneos en el tiempo de lo no-repetitivo, de lo inédito. En *Counterblast*

[84] E. A. Tiryakian, «Esotérisme et exotérisme en sociologie», *Cah. Intern. de Sociologie,* LII, 1972.

[85] E. Bloch en el *Esprit de l'utopie* y W. Benjamin en sus *Thèses sur la philosophie de l'histoire.*

[86] Presentación resultante de los trabajos del coloquio *Weimar ou la modernité,* de los que ha hecho una notable síntesis G. Raulet: «Weimar ou la modernité. De l'archéologie de la modernité à celle de la post-modernité». *Bulletin M. S. H.,* núm. 41, septiembre de 1982, pp. 18-28. Las actas del coloquio están editadas por ediciones Anthropos, París, 1985.

(1969) los considera «idiotas respecto a la nueva situación», «adormecidos en [el] nuevo mundo eléctrico», engañados por sus palabras que se refieren «a lo anteriormente existente y no al presente». Fue Margaret Mead quien mostró cómo el extrañamiento en el tiempo sucede al extrañamiento en el espacio hasta hace poco abierto a los pioneros. En *Culture and Commitment* (1970), afirma que las generaciones nacidas antes de la Segunda Guerra Mundial son semejantes a «un inmigrante en el tiempo... que intenta acometer desconocidas condiciones de existencia dentro de una nueva era». Z. Brzezinski —antes de ser nombrado consejero de un presidente americano funesto— evoca un mundo de apariencias y artificios. En *La revolución tecnotrónica* (1971), después de recordar que la vida va perdiendo coherencia, apunta: «Todo parece más pasajero, más efímero; la realidad exterior parece más fluida que sólida, el hombre más sintético que auténtico». Debido a la presencia de una situación tan móvil y difícil de describir, ha parecido necesario determinar los *niveles de conciencia* que permiten o impiden la aprehensión de esta realidad fluctuante. América intentaba desentrañar su engrave por la época en que C. Reich publicó su obra *The Greening of America* (1970), en la que proponía un escalonamiento de tres niveles: I. tradicional, orientado completamente por las representaciones y los valores recibidos del pasado; II. moderno, resultante principalmente de la sociedad industrial con una organización cada vez más avanzada y compleja (forma adoptada durante la primera mitad del siglo); III. emergente, si no post-moderno, perteneciente a las nuevas generaciones y que parece revelar un «código secreto indescifrable» [87]. Nada es original, pero es preciso retener la idea de coexistencia, de una sedimentación de los niveles de conciencia y también un avance dentro de lo indescifrable de la modernidad. Finalmente, podríamos retomar una fórmula de Reich: se trata de hablar de «algo que no exista todavía».

Si la modernidad no se deja ver por completo a una mirada cercana, es preciso intentar examinarla a distancia, recurriendo a un desvío. Éste podría ser el de la ficción anticipadora, que ciertos teóricos de la cultura mediática (Mac Luhan) y algunos futurólogos (H. Kahn) han practicado. Podría ser también el de la

[87] Traducción francesa bajo el título: *Le regain américain*, R. Laffont, París, 1971, teniendo como subtítulo: «Une révolution pour le bonheur».

historia de períodos cruciales durante los que se produce un giro que conmueve la sociedad, la cultura y los espíritus. La intención es, entonces, esclarecer lo actual mediante el pasado, identificar los trazos significativos y contribuir con más ambición todavía a una «arqueología de la modernidad» ya preconizada por W. Benjamin. Yo señalé, hace ya una veintena de años, otro camino desviado, el de la antropología. Tras haber dejado constancia de extrañamiento del hombre moderno, sugería sacar provecho de las ciencias humanas que preparan el conocimiento de las formas sociales y culturales desconocidas; y concluía: «De una forma en apariencia paradójica, nuestra etnología ayudará a no dejar que nuestro porvenir se nos haga extraño» [88]. Seguidamente, he explicitado esta proposición dándole unas primeras ilustraciones. En *Anthropologiques*, yo recordaba que «toda pregunta sobre la modernidad conduce a poner en cuestión lo que parece ser auténticamente nuevo, aquello por lo que las sociedades engendran *su propio extrañamiento*». «Este último término —yo añadía— justificaría por sí sólo el recurso a la antropología», comenzando por recontar los dominios, los problemas y las formas de crisis que remiten a este nuevo empleo de la disciplina [89]. A favor de una biografía intelectual, he reafirmado esta sugerencia, a veces mal entendida: «En el momento en que lo que es extraño y lejano nos parece más familiar, lo que está cercano se nos hace más extraño, por efecto de cambios acumulados y rápidos. Ciertos espacios trazados por la modernidad emergen como terrenos ignorados en el interior de nuestras sociedades y civilizaciones; debemos unirnos en el descubrimiento de estas regiones de lo Inédito» [90].

La incitación a la conjugación entre antropología y «vida moderna» ha sido ya explicada por uno de los más reverenciados fundadores de la escuela antropológica americana, F. Boas. En vano. Su obra, *Anthropology and modern Life* (1928) es la menos famosa; en ella sugería antes de tiempo un uso modernista de la disciplina y se mostraba ingenuamente prescriptivo. Señalaba, sin embargo, una posibilidad de iluminación diferente en vísperas de

[88] G. Balandier, «Réflexions prospectives sur les sciences humaines», *Prospective*, 10, PUF, París, 1963.

[89] G. Balandier, *Anthropo-logiques*, PUF, París, 1974; capítulo VI, «Anthropologie et critique de la modernité».

[90] G. Balandier, *Histoire d'Autres*, París, Stock, 1977, capítulo 7, «La lecture du texte social».

una crisis en la que el mundo occidental iba a entrar y hundirse: «Espero probar que la buena comprensión de los principios de la antropología sirve para acabar los procesos sociales de nuestro tiempo y puede indicarnos, si estamos dispuestos a aprender de sus enseñanzas, lo que debe hacerse y lo que debe evitarse» [91]. La demostración era vacilante y el público estaba poco preparado para acogerla con atención. Más tarde, debido al efecto de una evolución de las ciencias humanas aparentemente inesperada, la antropología se ha visto sacada de sus propios límites contribuyendo, mediante la antropologización de muchas disciplinas —de la «nueva historia» a una sociología menos fascinada por los grandes dispositivos sociales, o una psicología diferencial y un psicoanálisis más descentrado— a una renovación de sus objetos y sus derivas [92]. J. Habermas ha constatado también esta «penetración de los modos de pensamiento históricos y etnológicos en las disciplinas [según él] más fuertemente estructuradas en el plano de la teoría» [93]. Pero esta difusión fecundadora de la antropología ha provocado sino una intervención vicaria, mediante saberes interpuestos. Prepara, no obstante, el reconocimiento de su propia función en la exploración de la modernidad. Una marcha todavía lenta nos conduce a la búsqueda de una estrategia que permita abordar el exterior, al descubrimiento del camino desviado. S. Ch. Kolm, economista nutrido de la cultura oriental, ha sometido a la modernidad a la prueba del budismo. La aprehende y la critica a partir de esa otredad, que es a la vez forma de civilización y sabiduría que conforma una actitud vital —manifestación de una concepción que «parece la más alejada de la cultura occidental y de los tiempos modernos»—. Kolm inventaría lo que es para nosotros desaparición, vacío y por tanto carencia insegurizante, lo que resulta generador de malestar debido a la contradicción entre la insatisfacción endémica y el incremento de los medios materiales. Muestra de esta forma, según la práctica común, la modernidad revelada por sus crisis. Subraya de ésta la arrogancia, en tanto está «persuadida de tener la llave de sus

[91] F. Boas, *Anthropology and Modern Life*, Norton & Co., Nueva York, 1928.

[92] G. Balandier, «L'utilité actuelle de l'anthropologie», *Revue des Sciences Morales et Politiques*, 4, 1983, pp. 597-610.

[93] En su contribución, ya citada, a la encuesta sobre «Les aventures de la raison», que tiene por título: «Remettre le mobile en mouvement».

propios problemas». Le reprocha no mirar «a Oriente con seriedad, para sacar de esta comparación el conocimiento de sí misma, que pudiera revelar la causa profunda de su mal». Es la elección claramente formulada de la aprehensión de la modernidad por medio de un desvío, lo que yo vengo preconizando con obstinación. Y, por encima de esto, la afirmación de una adecuación del budismo al espíritu moderno[94]. Bajo esta forma, la proposición difícilmente podía ser de recibo, aunque la nueva fascinación que ejerce el Japón da a ver un Occidente que ve en éste un reflejo de sí mismo semejante y diferente; la diferencia está aún mal determinada, pero se considera generadora de éxitos temidos.

La tendencia al recurso antropológico deja su huella. Se concreta, ante todo, en prácticas de investigación dentro de la tradición de la disciplina, aplicadas a medios aún bien preservados (especie de islas no recubiertas por la marea de la modernidad), a comunidades, a gestos y actitudes cotidianas, a grupos minoritarios y sus culturas, y a las nuevas formas de ciudad y organización del trabajo. En otras partes se precisa una temática más audaz; así, Mary Douglas, antropóloga africanista, ha decidido «prolongar [sus] análisis sobre nosotros mismos». Y emprende, entre otras investigaciones, el estudio de la percepción individual y colectiva del *riesgo*, esa componente de la ansiedad actual. Analiza particularmente la inversión de las actitudes y evaluaciones frente a las técnicas más avanzadas, durante los últimos años sesenta en los Estados Unidos, que ha convertido la confianza, todos los problemas tienen solución, en desconfianza acusadora (todos los males y peligros resultan de un poder tecnológico incontrolado). Relaciona la percepción diferencial del riesgo con tres formas distintas de sociedad: la heroica (donde se tiene poco en cuenta), la burocrática (en la que los peligros sirven para el reforzamiento de las reglas) y la sectaria (donde se pone el acento en las amenazas exteriores con el fin de reforzar la cerrazón del grupo). Mary Douglas precisa que este modelo expresa una doble experiencia y permite tratar «tanto a las creencias primitivas sobre peligros como a las formas modernas de selección de riesgos». La antropología conduce, dondequiera que se la aplique, a hacer aparecer un sesgo cultural: la relación de lo social con los

[94] S.-Ch. Kolm, *Le bonheur-liberté: Bouddhisme profond et modernité*, PUF, París, 1982; particularmente los capítulos 1, 6 y 10.

símbolos, con los valores y con las creencias [95]. Ya sólo por eso su empleo está justificado en todo intento de determinación de la cultura de la modernidad.

Esto es, sin embargo, insuficiente, y el buen uso de la disciplina con este fin requiere una demostración más apurada de su adecuación y de lo que puede aportar singularmente. Yo he presentado la justificación más global: «Los movimientos de la modernidad hacen aparecer lo «exótico» en el interior de nuestras propias sociedades; es decir, de los sectores mal definidos, mal conocidos por el mayor número de sujetos». El antropólogo puede, pues, utilizar en «estos dominios mediocremente identificados procedimientos elaborados durante el estudio de sociedades y culturas lejanas, objeto de desconocimiento en razón misma de su diferencia y su distancia» [96]. A propósito de esto existen dos imágenes que dan un contenido más sensible. La del exotismo interior, en apariencia portador de una confusión —*exótikos*/extranjero no designa lo que se recibe de países alejados, sino lo que ya está aquí, venido de un futuro cercano y generador de lo inédito—. La de los sectores mal señalados, nuevos territorios de lo social y lo cultural surgidos bajo los impulsos de la modernidad —de éstos, los espacios ocupados por la información están en camino de convertirse en los más visibles, si no los mejor explorados—. Una encuesta americana dedicada a la cultura informática, estimada tan desconocida como una cultura lejana, se presenta por lo demás como una investigación de «etnólogo» [97]. Una segunda justificación del recurso a lo antropológico se basa no ya en la distancia del objeto tratado por sus servidores, sino en su transformación por efecto de las constricciones exteriores que resultan de la dependencia impuesta por las potencias coloniales. Dado que los antropólogos han tenido que analizar la modernización de las sociedades tradicionales, disponen de medios adaptados a la observación de los cambios múltiples, acumulados, generadores de cuasi-mutaciones. El conocimiento de las acultura-

[95] Mary Douglas ha presentado su nueva demarcación en una entrevista concedida a la prensa: «Les trois sociétés de Mary Douglas», *Le Monde*, 18-19 de marzo de 1984.

[96] G. Balandier, «L'utilité actuelle de l'anthropologie», *op. cit.*, pp. 603-604.

[97] S. Turkle, *The Second Self, Computers and the Human Spirit*, Simon & Suchster, Nueva York, 1984.

ciones provocadas desde el exterior, en el caso de estas sociedades, parece poder contribuir a la mejor comprensión de la *modernidad auto-aculturante* que opera en nuestras propias sociedades. No existe, en efecto, otra fórmula para calificarla desde el momento en que se encara en su conjunto el espacio cultural occidental; los focos más activos, americanos en su mayoría, producen formas de modernidad, materiales e inmateriales, que circulan y se encuentran, por lo demás, en el origen de los procesos modernizantes mediante el juego de las imitaciones, de las incitaciones, o más brutalmente, de las dominaciones ejercidas por las nuevas industrias culturales. En el interior de este área de civilización considerada relativamente homogénea hasta fechas próximas, se crean desfases diferenciales crecientes entre países, fenómenos divergentes por adelanto o atraso, flujos de la modernidad a partir de centros que tienen la iniciativa y, a veces, el monopolio de la producción de lo nuevo.

La oposición de tradición y modernidad resulta engañosa, sobre todo si se admite que esta última puede ser calificada como «tradición de lo nuevo» [98]. La antropología, constituida a partir del inventario y de la comparación de las sociedades llamadas tradicionales, se convierte, en este debate, en la referencia privilegiada. Se ha visto constreñida a disociar la tradición de la pura y simple conformidad, de la simple continuidad por invariabilidad o repetición de formas sociales y culturales; en cierta forma, la ha vuelto a poner en movimiento. Ha reconocido en ella una carga de modernidad, puesto que toda sociedad lleva, en sí misma, potencialidades alternativas que, en ciertas condiciones históricas «pueden convertirse en la fuente de identidades, de estructuras y de normas nuevas o transformadas» [99]. El tradicionalismo se presenta bajo múltiples figuras, no es una herencia de las constricciones que imponen un cerrarse en el pasado. En *Anthropologie politique* he definido cuatro de ellas. El «tradicionalismo fundamental» intenta asegurar la salvaguarda de los valores, de los modelos y de las prácticas sociales y culturales más arraigadas a la continuidad. El «tradicionalismo formal», no excluido por el precedente,

[98] Título de la obra de H. Rosenberg publicada en 1960: *The tradition of New* [trad. castellana: *La tradición de lo nuevo,* Caracas, Mte. Avila].

[99] Constatación (dada a título ejemplar) formulada a partir de estudios realizados en la India: L. Rudolph y S. Hoeber Rudolph, *The modernity of tradition,* Univ. of Chicago Press, Chicago, 1967.

mantiene las instituciones, los cuadros sociales y culturales, los modos de relación cuyo contenido ha sido modificado; del pasado, conserva las formas y los medios, pero puestos al servicio de nuevas perspectivas. El «tradicionalismo de resistencia» es un instrumento de rechazo: las tradiciones modificadas o resucitadas amparan las expresiones de oposición y las iniciativas de ruptura. Ha sido utilizado a menudo por los pueblos dominados con el fin de esconder sus reivindicaciones propiamente políticas bajo un disfraz religioso. El «pseudo-tradicionalismo» recurre a una tradición amañada con el fin de dar sentido a una realidad trastornada, de domesticarla imponiéndole un aspecto conocido o tranquilizador [100]. No es un juego inútil intentar buscar los equivalentes de estas figuras en el seno de nuestra modernidad o, al menos, reconocer sus correspondencias: del primero con el integrismo y el fundamentalismo conservadores; del segundo con el modernismo que une el cambio con la comunidad; del tercero con el retirismo nostálgico que conduce al alejamiento y al repliegue, el de los nuevos «communards», de los neo-aldeanos o de los neo-artesãnos, por ejemplo; del cuarto con el recurso a las tradiciones remodeladas y a menudo cargadas de aportaciones exóticas, sincretismo cultural manifiesto sobre todo en las nuevas religiosidades fabricadas [101]. La tradición perpetúa su acción en el campo de la modernidad, y ambas se encuentran siempre en constante interacción; lo que revela por lo demás el discurso postmodernista que recurre a la «cita», a la alusión del pasado.

Todas las sociedades, incluso aquellas que se han convertido en las grandes canteras del cambio, tienen una continuidad; no todo cambia y lo que cambia no se modifica en bloque. La primera razón, la más notable, es la incidencia de las desigualdades sectoriales respecto a la capacidad transformadora. Ciertos sectores pueden ser denominados lentos, o más lentos: el de lo sagrado, la religión instituida que se constituye en permanencia, situándose fuera de la influencia del tiempo y que, cuando se adapta,

---

[100] G. Balandier, *Anthropologie politique*, cap. VII «Tradition et modernité», pp. 202-205, PUF, 4.ª ed., París, 1984.

[101] Los estudios dedicados a estos movimientos de innovación religiosa en los Estados Unidos han mostrado que podían contribuir a la integración individual en la sociedad post-industrial: Harvey Cox dice de los adeptos de estas «nuevas» tradiciones que se hacen más capaces de «hacer girar los engranajes de las grandes burocracias impersonales».

subraya ideológicamente que no se mueve a pesar de las apariencias; el de los complejos simbólicos y rituales que definen la personalidad colectiva (de un pueblo, de una clase, de un grupo) e imponen así una identidad duradera con respecto al exterior; el de lo político que genera un orden y una continúidad, cuya función es mantener —lo que lo desfasa y le hace perder crédito durante los períodos en los que se acelera el cambio—. Los sectores que pueden ser llamados más rápidos o rápidos son, ante todo, los considerados generadores de progreso: el del saber científico, donde la capitalización de conocimientos se efectúa con una rapidez siempre en aumento; el de las ciencias aplicadas, donde se multiplican las nuevas técnicas que materializan sus intervenciones, las ingenierías de la materia, de la vida y de la organización; el de la economía, que se transforma con los cambios en los modos de producir, de hacer circular las riquezas, de provocar el consumo y bajo los efectos de una competición internacional incrementada y cada vez más dura; el de las comunicaciones, que permite amplificar y acelerar la circulación de personas e informaciones. Cualquiera sabe que estos cuatro sectores son los lugares principales de nacimiento del cambio, aquellos en los que la movilidad generalizada que afecta a la sociedad y la cultura tiene sus orígenes.

Este reparto de inercias y movilidades es válido, pero simplificador. No puede dar cuenta de movimientos cada vez más complejos, ni de sus desplazamientos durante las fases de activación de la modernidad. No señala, particularmente, el lugar creciente ocupado por la cultura, entendida en su acepción más amplia, dinamizada por las nuevas técnicas, gracias a las cuales se limita cada vez menos su difusión. No desvela los juegos o ardides de la tradición y de la modernidad, la inestabilidad y ambigüedad de sus relaciones. Los estudios dedicados a la sociedad americana desde los años sesenta sugieren lo que son, así como sus funciones significativas. Nos muestran los avances, acompañados a menudo de repliegues, de retornos: de los primeros, podríamos evocar los flujos y reflujos del feminismo y de la «cultura juvenil» (*youth culture*) en su versión contestataria; de los segundos, la conversión —espectacular en California con el frente de la vanguardia tecnológica en Silicon Valley— de algunos de los antiguos animadores de la contracultura en pioneros de las industrias nacidas de la informática o derivados de la biología celular. Lo que se echa

a faltar también en la consideración de las desigualdades sectoriales según su capacidad de cambio, es un medio de evaluación crítica. No es nuevo todo lo que lo parece, y lo que lo es no necesariamente permanece. La tradición puede vestir trajes nuevos, lo que explica las ilusiones de percepción de lo inédito. La modernidad tiene realizaciones efímeras, y engendra también apariencias a las que sus propios mitos confieren credibilidad. En estas condiciones, los fenómenos no resultan fácilmente identificables, incertidumbre que se incrementa en el caso de las observaciones efectuadas a gran escala. A este efecto, la antropología ofrece los medios para situar observatorios del cambio, de la modernidad en acto, permitiendo el estudio localizado, directo y continuo, efectuado en contacto directo con los actores del mismo. Esta opción correspondería, por otra parte, a los procesos de fragmentación, a descentralizaciones y deslocalizaciones que conducen al despliegue de iniciativas y a los efectos reticulares y grupales actualmente en acción.

Los antropólogos conocen el peso del pasado hasta tal punto que algunos de ellos no saben apreciar las sociedades tradicionales más que en retrospectiva. Su discurso lleva entonces al exceso lo que el de la modernidad anula mediante la valoración de la ruptura y de la no repetición. La afirmación modernista es, en parte, engañosa, esconde anclajes difíciles de romper, como el de la memoria colectiva, que puede ser vista como una memoria según la definición informática; gracias a ella, una parte de las aportaciones del pasado es tratada, conservada y, en definitiva, actualizable o programable según las circunstancias. Esta memoria de la sociedad es múltiple, y ningún régimen, ni el más radicalmente revolucionario, puede arrasarla [102]. Se constituye en formas materiales, visibles (paisajes, espacios conformados por las sucesivas generaciones, obras duraderas, formas de hacer) y en formas menos inmediatamente aparentes (dispositivos mentales, modelos, disposiciones simbólicas e imágenes que rigen inconscientemente opciones y comportamientos). Todo esto está presente, activo y reactivable en sociedades sin embargo caracterizadas por su preocu-

[102] Ninguna revolución, victoriosa y generadora de *su* propia institucionalización, ha podido hacer tabla rasa con el pasado. Solamente existe la excepción de los Khmers rojos en Camboya, que ha sido totalmente asoladora (incluso para sí misma), ha intentado borrar todo y no ha conseguido más que una degradación trágica de los hombres y del país.

pación dominante por lo actual y por el futuro cercano. No es suficiente calibrar sus efectos evocando pesos del pasado, inercias o rutinas, o constatar algunas de sus manifestaciones: la nostalgia de las hermosas épocas agitadas del pasado, e incluso la nostalgia de la nostalgia, según una fórmula que da a entender que ésta se convierte en fuga soñada imposible, o el retorno a actividades y tipos de vida recibidos de la tradición, que practican ahora los exiliados voluntarios de la modernidad. Es preciso comprender, tal es mi proposición, que el pasado colectivo ocupa, en relación con el presente, un lugar parecido al del inconsciente individual en relación con el consciente. Lo informa desde dentro, no dejándole campo libre.

Esta relación se manifiesta particularmente en el examen de los lenguajes que intentan expresar las realidades del presente y del futuro inmediato, y que no se reducen a los lenguajes apropiados a las técnicas de punta. Todo pensamiento nuevo nace de las formas antiguas, ya existentes, disponibles; incluso aquel que pretende iniciar la ruptura. L. Althusser lo ha mostrado claramente al reconstruir la génesis del trabajo teórico del joven Marx. Relaciona esta teoría naciente con el campo ideológico existente. Plantea la cuestión del «comienzo de Marx» y señala el «enorme estrato ideológico bajo el que nació... estrato aplastante del que supo desprenderse». Ello revela el difícil surgimiento de formas nuevas que permitan pensar un nuevo objeto [103]. El examen de la modernidad da al problema amplitud y agudeza; es el tiempo de la multiplicación, de la competición y de la manipulación de lenguajes. Las modas intelectuales pueden sucederse operando principalmente cambios o mestizajes léxicos, como han hecho en Francia algunos de los recuperadores del marxismo, del freudismo y del estructuralismo, que no difieren más que por la forma de conjugar sus discursos. En el campo cultural, las empresas de destrucción de formas tradicionales (de desconstrucción) afectan a la escritura, a los estilos, a los medios de expresión mediante «revoluciones» más o menos efímeras. El efecto de novedad resulta de este mismo movimiento, de esta sucesión según la que el lenguaje común (él mismo cambiante) distingue los *has been*, de los modernos y los «enrollados». Pero lo verdaderamente nue-

[103] L. Althusser, *Pour Marx*, «Sur le jeune Marx», Maspéro, París, 1965 [trad. castellana: *La revolución teórica de Marx*, México, S. XXI, 1969].

vo, de nacimiento más bien difícil, es raro y su identificación incierta; lo que permite a las formas antiguas reaparecer reavivadas. Esto da también argumentos a una crítica arrasadora que denuncia la desposesión de la vida en beneficio del lenguaje, y del acontecimiento en beneficio de los códigos, denunciando las complacencias y connivencias responsables de la congelación del pensamiento [104]. Mientras tanto, en el interior del espacio político, y en relación con los gobernados, el ajuste del lenguaje a los movimientos de lo real se efectúa con el máximo desfase. Como lo revela la crítica del arcaísmo del discurso, la exigencia de un lenguaje auténtico o el rechazo de confianza acentuado durante las fases agudas de la gran transformación modernista [105]. Las debilidades, que por naturaleza son las del lenguaje del poder, se hacen más visibles, por un efecto de agrandamiento resultante de la coyuntura [106]. Y el Estado, en su relación con la sociedad civil, aun más que la clase política, se transforma en sospechoso, y luego en acusado; lo que dice es cada vez menos aceptado y lo que hace es cada vez considerado más nefasto. Su separación se acentúa y lo aísla más y más; es despojado, condenado al rebajamiento en provecho de un individuo liberado y de nuevo emprendedor, según la afirmación en boga de los partidarios del «menos Estado». Allí donde respeta las libertades, sufre así su condena.

Es en estas condiciones como puede efectuarse un retorno del pasado. La era reaganiana en los Estados Unidos aporta la más esclarecedora ilustración. El movimiento simplifica y da la impresión de que las situaciones se han vuelto comprensibles y gobernables. El reaganismo opera un complejo retorno ideológico y simbólico; recupera una parte del viejo fondo imaginario y moral americano: las creencias fundadoras, la fuerza del individuo en competición, dirigido a la conquista de nuevas fronteras, las virtudes antiguas de los que la familia es guardiana, y cuya defensa garantiza la nación entera por una misión universal; el *american dream* reaparece. El montaje es un sincretismo. Validado por las

---

[104] Según la fórmula de J.-P. Aron («una civilización helada») en su última obra, panfleto al mismo tiempo que estudio de apariencias etnográficas del medio cultural parisiense: Les modernes, Gallimard, París, 1984.

[105] El debate sobre el «descrédito de lo político» provocado por un sondeo y una encuesta del periódico *Le Monde*.

[106] Sobre el lenguaje del poder: G. Balandier, *Le pouvoir sur scènes*, pp. 30-33, Balland, París, 1980.

imágenes formadas en el curso de la historia, moviliza mediante imágenes del presente que abolen la crisis evocando la modernidad tecnológica y la empresa liberada, generadora de riquezas, de todos los activistas económicos; se ha dicho, formulariamente, que une la Biblia y el microprocesador. La imagen propiamente política se simplifica, hace prevalecer la teatrocracia, la dramatización-mediatización sobre el proyecto, sobre la doctrina y el programa que de ella resulta [107]. Reagan simboliza el éxito estándar, los valores de la mayoría conservadora, la firmeza asegurada y enraizada en la tradición, la asociación de la libertad y el riesgo individual. Es *el* símbolo servido por una capacidad mediática, que conduce a sus adversarios a calificarlo de «Gran Comunicador». Triunfa calmando, por el juego de las apariencias, que lo acreditan a pesar del descrédito del Estado, mediante la simplificación restauradora de confianza y mediante el intento de utilización de la herencia para el dominio del futuro.

Aunque la modernidad americana haya llevado a cabo los mayores avances, no ha logrado borrar el pasado. Éste puede servir para templar el presente, ya que constituye una reserva de «respuestas» políticamente explotables, convirtiéndose provisionalmente en un medio de resolución de la crisis social y cultural; obra —como ha sido dicho— a la manera del inconsciente en los momentos de crisis del individuo, efectiva e ilusoriamente. Lo que pone de manifiesto esta dinámica política son los procesos ya señalados: el desplazamiento a los extremos, bajo la forma de una reapropiación del pasado y una apropiación del porvenir, ligadas entre sí y eliminando lo que pudiera hacer aparecer la contradicción, lo negativo y lo aleatorio, en una estructura homóloga a la de los mesianismos; la simplificación que anula la complejidad, la incertidumbre, lo desconocido con el fin de avivar la adhesión, el consenso activo y difundir la creencia en el triunfo. La magia simplicadora extrae su crédito y su eficacia inmediata de lo que parece producir: la recuperación de los medios que garantizan el control de situaciones y reducen el espacio de lo imprevisible.

El reaganismo, y su acompañamiento doctrinal-ideológico bajo la figura del liberalismo rejuvenecido, maridan paradójicamente

[107] Sobre la dramatización política, ver la primera parte de este libro y *Le pouvoir sur scènes*.

la exaltación del orden espontáneo (superior al orden reglamentado) y el recurso a la tradición; la primera los pone de acuerdo con una modernidad que es esencialmente movimiento, la segunda les da la posibilidad de crear la apariencia de domesticar las mutaciones. Este liberalismo somero y actualmente conquistador se inscribe en un linaje, se «hace» moderno captando fuerzas recibidas del pasado. Se valoriza por medio de figuras pioneras, se difunde mediante el activismo ideológico de los jóvenes prosélitos. F. von Hayek, celebre en tiempos de su rivalidad con Keynes, reencuentra un amplio crédito y la devoción de su entorno, convirtiéndose en la figura principal, actual y salvadora, como sugiere un grabado que lo representa con la bola del mundo cargada sobre su espalda. Su liberalismo absoluto entra en resonancia con ciertas cuestiones planteadas por la modernidad: la de la racionalidad, al reducir la razón a límites estrictos; la del economismo, al negar la cientificidad de la economía; la del voluntarismo, al refutar un proyecto social que ignora la acción que no capta claramente «más que una ínfima parte de la multitud de informaciones», de las que se sirve con el fin de realizarse; la de la espontaneidad, al reivindicar para el individuo la «libertad de utilizar las informaciones para sus propios fines» y al acreditar a la economía de mercado con la capacidad de producir «un sistema autogenerado, autoorganizado». En el rechazo de las sociedades llamadas constructivistas, consideradas reductoras de las libertades, y, a la inversa, la elección del Estado mínimo, de la mayor descentralización, de la pluralidad de opciones abiertas a los individuos. Se trata de la proposición de una sociedad sin proyectos comunes ni decisiones impuestas desde arriba, sino provocadora de búsquedas experimentales y competitivas. El liberalismo en su conjunto no deja terreno libre a la economía, ya que «los objetivos últimos no son nunca económicos». Limita mediante la fuerza de la ley civil y el respeto de las reglas de «conducta justa», mediante el mantenimiento de una tradición portadora de ritos, de valores morales, de creencias cuya verdad importa poco con tal de que sean obedecidas. Esta exigencia se acompaña de una suerte de inmoralismo: la concepción de una sociedad que no define ni fines particulares ni orden, poco preocupada por la justicia social pero hábil manipuladora de la eficacia simbólica. La empresa asocia un espontaneísmo del presente, en el espíritu de los libertarios conservadores, con un tradicionalismo fundamental que

da al derecho y a las conductas asiento y reglas. Von Hayek superpone los acuerdos de la tradición a temas indiscutiblemente modernos. Esta es la razón de su éxito, y lo que lo hace revelador, al igual que el discurso postmodernista, de aspectos actuales de la relación entre tradición y modernidad. Otorga al asunto una caución antropológica, ya sea evocando (con referencia a Frazer) los tabús que transmiten y edictan todas las tradiciones, ya oponiendo las sociedades tradicionales —en las que «todo el mundo cooperaba con vistas a una meta común»— a las sociedades del presente «donde ya no es posible obtener consenso», ni decisiones desde arriba para el conjunto de la colectividad [108].

Como el anverso y el reverso de una moneda, la tradición es inseparable de la modernidad. El tiempo y la historia las han unido por tanto tiempo que, una modernidad (imprevisible) no sacará a las sociedades de su estado histórico. La contramodernidad misma, durante una época, en tanto que forma de contestación no revolucionaria sino existencial, no pudo manifestarse sino definiéndose según esta doble referencia. En los Estados Unidos, durante los años sesenta, propuso un estilo de vida que era lo inverso del *american way of life*. La subsociedad y la subcultura esbozadas, representan a la inversa, con una simplicación caricaturesca, la sociedad de la eficacia, del beneficio, del consumo y de la mediatización. La ideología y el simbolismo de los *Beats* valorizaron el rechazo del trabajo, la indigencia, considerada propicia para la expansión de la persona y el rechazo de lo político, a fin de impedir todo compromiso con la condenada sociedad global. La socialidad se configuró según modos antiguos o «primitivos», como bandas, grupos o pequeñas comunidades generadores de una participación intensa, y sectas. La cultura correlativa, sincrética, asoció elementos adoptados de la herencia popular o folklórica americana con elementos tomados de las tradiciones religiosas o místicas extranjeras; coaligó los medios propicios a la estimulación de la imaginación con transfiguración sensual de la vida cotidiana [109]. Opuso la calidad, la intensidad, lo sensible (re-

[108] Han sido traducidas dos obras de F. von Hayek al francés: *La route de la servitude* (Librairie de Médicis) y *Droit, Législation et Liberté*, (PUF). Cfr. la entrevista dirigida por C. Descamps, «Von Hayek, gourou du libéralisme ultra», *Le Monde*, 11-12 de marzo de 1984.

[109] Ned Polsky «etnografía» a los beats en su estudio: *Hustlers, Beats and Others* (1967). T. Roszak levantó el cuadro de la contracultura: *The*

cibidos de las culturas tradicionales) a la cantidad, la eficacia y la abstracción (constituidas en fuerzas dominantes por la modernidad). El total cuestionamiento de éste indujo un pseudo-tradicionalismo y unas prácticas que realizaban una suerte de insularidad social y cultural. Las microsociedades se multiplican, es el tiempo de la pequeña dimensión (*small is beautiful*), de la convivencialidad, del modelado en común de las relaciones sociales. El referente tradicional se esconde, aunque algunos encuentran «lo contrario de un sueño primitivista» [110]; la trayectoria antropológica contribuyó, por lo demás, a la exploración de estas nuevas escenas, hasta el momento en que la crisis provocó la deserción de buen número de ellas.

Si la tradición tiene sus astucias, la modernidad tiene sus alternativas, pues es multiplicadora de posibilidades; éstas nacen de lo que constituye su propia esencia, el movimiento en todos los lugares de la sociedad y de la cultura, la creación y el remodelado, la acumulación de la novedad y la experimentación banalizada. Por estas razones y por efecto de la crisis, se hace aún más evidente que las formas sociales y culturales no están sometidas a la reproducción, sino a la producción. Es preciso escoger, definir, tantear, construir; con este fin es preciso explorar lo que ya está y lo que vendrá —y la experiencia antropológica puede contribuir a este reconocimiento.

Hay otro aspecto particular de la modernidad actual, la puesta en relación, en comunicación generalizada, de las sociedades y las culturas. Por primera vez en la historia, todas son *comunicantes*, ni los totalitarismos consiguen cerrarlas y mucho menos provocar interferencias protectoras. La confrontación de situaciones y de experiencias humanas en su diversidad se realiza y extiende a partir de informaciones y de imágenes incesantes multiplicadas y emitidas por fuentes cada vez más numerosas. Tiene una incidencia creciente sobre las elecciones individuales y colectivas, la compara-

---

Making of a Counter Culture, Doubleday, Nueva York, 1969 [trad. castellana: *El nacimiento de una contracultura*, Barcelona, Kairós, 1982].

[110] Cuando, Allen Ginsberg y Alan Watts, Paul Goodman y su «sociología visionaria», Timothy Leary y «Psicodelia» contribuyen a la formación de la *Youth Culture*. Sobre todo, Marcuse y su hombre unidimensional empiezan a ser sustituidos por I. Illich, su pluralismo y su convivencialidad: cfr. *La convivialité*, Seuil, París, 1973 [trad. castellana: *La convivencialidad*, Barcelona, Barral, 1971].

ción se impone en cierta manera por sí misma convirtiéndose en una fuerza transformadora. Extiende el campo de alternativas, al mismo tiempo que relativiza, derriba las cortezas y favorece la adopción de elementos culturales extranjeros y las tentativas sincréticas —como las nacidas en los Estados Unidos de la «llamada de Oriente» [111]. En la fase actual de la modernidad, se van a buscar menos fuera modelos políticos (particularmente los de orientación revolucionaria, que han perdido gran parte de su crédito) que modelos culturales que contribuyan en la transformación de la cotidianidad. El recurso a la antropología se encuentra así doblemente justificado, en tanto que desvío que permite otra aproximación a la modernidad y en tanto que retorno de conocimientos que permiten interpretar mejor las ac-culturaciones que engendra ésta.

Algunas exploraciones antropológicas de la modernidad

La oposición de naturaleza y cultura es la principal de todas las oposiciones categoriales constituidas por los antropólogos de la primera generación. Es *tratando* su relación con las condiciones naturales como el colectivo humano crea y desarrolla las condiciones culturales de su existencia social e individual. Ambas se definen en las formas dadas a la relación. Toda sociedad tiene una teoría de la naturaleza que le es propia, que se expresa no solamente en sus configuraciones intelectuales, sino también en complejos de símbolos, de instrumentos y de prácticas. Durante los períodos de ruptura, de cuestionamiento global que produce cada cambio histórico, esta filosofía de la naturaleza se modifica; anuncia, prepara y acompaña los cambios en vías de hacerse, y en curso de realizarse. Este fue el caso del Siglo de las Luces: a finales del siglo XVIII, naturaleza y cultura comienzan a no ser más consideradas «como dos momentos de la historia humana», y «se encuentran confundidas en todos sus puntos, en una sola manera de ser hombre, dentro de una sociedad dada» [112]. Cada sociedad

[111] Según el título de la obra de Harvey Cox: *L'appel de l'Orient*, Seuil, París, 1979.

[112] Cfr. Michele Duchet, *Anthropologie et Histoire au Siècle des Lumières*, Maspéro, París, 1971 [trad. castellana: *Antropología e historia en el Siglo de las Luces*, México, S. XXI.

se remite a sí misma y se abre la posibilidad de una antropología plural.

La modernidad actual, más que ninguna otra época, subvierte la *relación con la naturaleza* y la forma de expresarla —en la fascinación, la duda o la contestación—. Ésta nace de la refutación del productivismo, y del rechazo de la creciente esclavitud de las riquezas, y las fuerzas naturales, considerada nefasta y mortífera. El hecho generador de reacciones individuales y colectivas es la *des-naturalización.* Los espacios urbanos e industriales continúan su expansión, preservando enclaves de medios naturales que no parecen mantenidos más que por artificio. Las molestias y la polución progresan degradando las especies vegetales, agrediendo a todo animal dotado de vida. Una nueva imaginería del mal y de la fatalidad surge de ello, sustituyendo a las entidades de antaño —el agua (sospechosa), el aire (impuro), la luz solar (oculta) y la comida (falsificada) pueden convertirse en las figuras de un simbolismo negativo—. La desaparición del campesinado, por quien la cultura arraiga en un medio, un paisaje, una memoria colectiva y una historia localizada, marca la ruptura del contrato, hasta entonces respetado, que rige la relación del hombre con la naturaleza; los primeros «progresan» cada vez más en detrimento de los segundos, formando en cierta manera una segunda naturaleza que enmascara a la primera, y luego se le sobreimpone. Intentan sustituir a una por la otra; «naturizan» los medios artificiales que resultan de sus empresas, rechazando cada vez más lejos los límites de la naturaleza.

Esta desposesión permanece, sin embargo, presente en la consciencia. La ecología, en tanto que saber, designa los riesgos y legitima las iniciativas que contribuyen a la protección y regeneración de la naturaleza; es la ciencia del tiempo. Las fórmulas «eco» se popularizan, provocan un retorno a los lugares, a las cosas, a los productos y a las maneras de vivir reconocidas como más naturales; son iniciadoras de nuevas solidaridades, alimentando en parte la corriente asociacionista. Se unen en una ideología que, por inversión, desprecia lo que funda el optimismo nacido de la exaltación del progreso: la tecnología expansiva, la industria devoradora, la ciudad conquistadora. La crisis nacida durante el curso de los años sesenta ha debilitado la crítica, pero no la ha arruinado del todo; del mismo modo que ciertas simbolizaciones negativas —particularmente las asociadas con las tecnologías nu-

cleares y sus riesgos— conservan toda su fuerza. El verde vegetal de los ecologistas se opone, símbolo contra símbolo, al pupitre de mando de sistemas técnicos considerados arrasadores o suicidas. El movimiento ecológico deja ver e interpretar una nueva forma adoptada por el movimiento social [113]. Al instituirse, constituyéndose en partido y formación parlamentaria, como ahora en la República Federal de Alemania, la crisis de lo político y de la representación. Con un éxito electoral aún limitado, ha comenzado a asumir una función sustitutiva. Es preciso reconocer su diferencia y su modernidad frente a las figuras, los discursos y maneras de dar respuesta a los problemas actuales desacreditados; porque es distinto, y aunque las pruebas de su capacidad no saca ventaja del rechazo de lo político, gastado por la depreciación política. Pero el ecologismo sirve también de revelador activo de una forma más esencial. La naturaleza se convierte, aparentemente, en un registro sobre el que se inscribe la dinámica del orden y el desorden de la vida (lo que contribuye a su calidad) y de la muerte (lo que puede provocar su irrupción masiva). El poder, como en las sociedades tradicionales, reconoce la responsabilidad de un orden que es *a la vez* el de los hombres y el de la naturaleza. El desorden de ésta indica una debilidad y hace nacer una crítica más general de la conducción de los asuntos públicos; toda falta grave contra la naturaleza —la contaminación de dioxina de Séveso, por ejemplo— se convierte en un problema político nacional. En tanto que la historia de la sociedad industrial, hasta una fecha próxima, ha sido la de una explotación competitiva y desordenada de los recursos naturales, ha sido obrando *contra* la naturaleza como se han realizado las conquistas de la producción con las que han adquirido crédito y poder los gobernantes. Los ministros y las administraciones que tienen a su cargo el entorno muestran, al menos simbólicamente, que la gestión de la naturaleza es una responsabilidad política, de ahora en adelante. En estas tentativas aún tímidas de reconciliación forzada con la naturaleza, las sociedades occidentales revelan su dificultad para transformar profundamente su relación posesiva con ésta, ya que esta relación las ha constituido así como a su poder, sus privilegios y sus formas de civilización. Este juicio ha sido formulado,

[113] Este aspecto ha sido fuertemente puesto en evidencia por las investigaciones de A. Touraine; cfr. *Le retour de l'acteur*, tercera parte, Fayard, París, 1984.

por lo demás, en países cuya historia y cultura difieren en numerosos aspectos, y entraña una duda en cuanto a la capacidad de los occidentales para triunfar sobre los desafíos de la modernidad actual, de la que fueron iniciadores. Ya he evocado, a este propósito, el caso del Japón, que, sin embargo, ha realizado su cambio tecnológico y económico con altos costes, incluidas las agresiones al medio. Algunos paliativos comienzan a operar con eficacia, pero lo importante no es esto, sino que está en una larga tradición que mantiene una intimidad esencial, una manera de ser similar del hombre y la naturaleza. Las peregrinaciones de primavera y otoño, que llevan a multitudes a contemplar los cerezos en flor y los bosques poblados de arces púrpuras, no se reducen a banales excursiones al campo; marcan una alianza, siempre reconocida, siempre querida, y una certeza: la de no llegar jamás al punto de la ruptura de ese acuerdo [114].

Hace una decena de años (solamente) la duda expresada por los expertos y sus clubs, llamaba la atención, provocando debates apasionados que se debilitaron con el primer aviso de crisis. Era el momento en que el muy poderoso Massachussets Institute of Technology (MIT) presentaba las previsiones y las alarmantes conclusiones de una investigación técnica dirigida por un equipo internacional. El no menos poderoso Club de Roma, compuesto de renombrados técnicos, responsables económicos y políticos, tomaba el relevo y daba amplia resonancia a estos resultados. Los límites a partir de los cuales el crecimiento sobreactivado produce efectos negativos habían sido rebasados. Las consecuencias se traducían en la amenaza de un derrumbamiento doble, el de los sistemas sociales y el de los sistemas naturales. La sociedad y su medio serían arrasados por una misma catástrofe, eran reconocidos de nuevo como solidarios en esta situación resultante de una estrategia fatal, la del crecimiento por el crecimiento. Esta solidaridad sería formulada en términos técnicos, y no ya en los del discurso filosófico sobre la naturaleza y la cultura, o en los del discurso contestatario. La recomendación principal incitaba a reducir progresivamente el crecimiento económico de los países más desarrollados, hasta alcanzar el punto cero. El «crecimiento cero» (*zero growth*) se convertía en doctrina; daba un nuevo lugar a

[114] A título ejemplar, cfr. las páginas relativas al Japón en la primera parte de mi obra: *Histoire d'Autres*, op. cit.

las metas cualitativas, a las finalidades poco contabilizables; sustituía, en una formulación extrema, el Producto Nacional Bruto por la Dicha Nacional Bruta. Entonces aportó su apoyo una cierta versión socializante, presentando una interpretación pareja enriquecida por el tema de la reducción de las desigualdades: «El problema es entonces volverse más hacia la satisfacción de las necesidades de servicios, de las necesidades inmateriales y del mejor reparto de riquezas» [115]. El desencanto sucedió rápidamente a la ilusión; la crisis, con su brutalidad y dureza, desahució el crecimiento de numerosos países e hizo reaparecer las antiguas fatalidades, el desempleo masivo y la «nueva» pobreza. Este episodio es, por lo menos, revelador de una ruptura y una incertidumbre; la primera aparta de la concepción de una naturaleza inagotable e indegradable, completamente librada a la posesión del hombre que realiza el progreso; la segunda introduce la sospecha sobre la capacidad de la ciencia económica para gobernar una modernidad, a la que se considera, sin embargo, sometida al poder dominante de lo económico.

El optimismo técnico se ha esfumado, pero poco después aparece otro: el que anuncia el fin de las sociedades predadoras y el comienzo de una nueva alianza con la naturaleza. Se constituye por un acto de fe que acredita totalmente las nuevas técnicas, consideradas capaces de producir una energía menos devoradora y menos generadora de desgastes, capaces de proteger las materias primas, para que sean menos consumidas, capaces de una menor agresión contra el hombre (en tanto que trabajador) y contra la naturaleza (en tanto que fuente de los recursos necesarios para la producción). Más allá se forma la idea de que hay «un buen uso de la crisis» y de que el no crecimiento no es la condición necesaria de la creación. Ésta, por el contrario, adquiere la cualidad de «factor esencial del desarrollo», y ante todo «porque las industrias ligadas a la cultura son un elemento mayor del progreso técnico y del progreso económico» [116]. Es el retorno de lo cultural bajo nuevas formas; en consecuencia, un ensayo de definición diferente de la relación con las condiciones naturales. El

[115] Estracto de *La lettre Mansholt* (1972) seguida de un dossier de reacciones y comentarios. La referencia más general es: *Halte à la croissance*, con un estudio de J. Delaunay, R. Laffont, París, 1972.

[116] Cfr. J. Attali, «Le bon usage de la crise», en *Le complexe de Léonard ou la société de création*, Nouvel Observateur/J.-C. Lattes, París, 1984.

bucle se cierra sobre la cuestión planteada desde el principio por los antropólogos.

La relación con el medio natural no es más que un aspecto. El cambio que ha provocado más trastornos en los cuerpos y los espíritus es el que toca a la *naturaleza del hombre*. Todas las sociedades tradicionales han impuesto inscripciones, marcas corporales; el cuerpo y la sexualidad eran —como ya he mostrado anteriormente— operadores sociales, instrumentos de las operaciones simbólicas por las que eran significados y validados el orden y los poderes que aseguraban un servicio. Las sociedades modernas de la primera generación, científicas y técnicas, instauraron progresivamente una gestión racional de los cuerpos y los sexos con la difusión de la higiene, de la práctica médica y de la información sexológica; era un modo de inscripción propia, al mismo tiempo que la definición de una suerte de economía corporal, homóloga de la economía de las cosas y de los servicios según fueron constituidas. La modernidad actual produce cambios de otra amplitud, crea una ruptura —verosímilmente, la que la manifiesta mejor— e introduce lo inédito, para embarazo de los legisladores y de los guardianes de los valores morales. No se trata ya de someter lo corporal y lo sexual a la economía simbólica, y luego a la economía de la razón instrumental, sino de operar con la mayor profundidad. La cultura se hace provocadora de intervenciones científicas que afectan al ser físico del hombre en su formación misma, en lo que le es constitutivo. Los procesos biológicos humanos están culturizados hasta en su intimidad celular. La economía desaparece en su antigua forma, y en ella se realiza una de las divergencias de las que es portadora la modernidad: por una parte, una economía de la información (y de la cultura) sustituye a la economía productiva material; por otra, la economía de producción de hombres (que podría ser llamada biológica, sin el riesgo de connotaciones reprobables) prima sobre la de producción de cosas. Y en la medida en que se desarrolla paralelamente una investigación que conduce a las biotecnologías, se abre paso una utilización de la «mecánica de lo viviente» que comienza a reemplazar al trabajador-hombre por su trabajador natural [117]. La domesticación de la naturaleza entra en una nueva fase.

[117] A. Ducrocq, en su descripción optimista del porvenir científico y técnico, da algunos ejemplos, *op. cit.* Los ejemplos más conocidos son el trabajo de «la» bacteria, la producción de insulina y de interferón.

La biología celular y molecular ha hecho nacer la genética y las manipulaciones o recombinaciones que ésta hace posibles. Por vez primera, el hombre alcanza la capacidad de actuar sobre los resortes mismos de la vida. Engendra bajo el microscopio electrónico criaturas nacidas de su saber y tecnología que, aunque más discretas que los animales-monstruos (los ratones gigantes) o las quimeras (el *geep* o cabra-oveja) que también sabe conformar, intervendrán indirectamente en sus propios procesos vitales. Éstas pueblan y poblarán cada vez más las fábricas biológicas, gobernadas por ingenieros genéticos, empresarios y financieros de nuevo tipo, productores de medicamentos revolucionarios y de vacunas [118]. Más allá de las reticencias y de las lagunas de conocimiento actuales, serán probablemente puestas al servicio de la agricultura y de las industrias agro-alimentarias. Contribuirán —como seres naturales *recombinados* por efecto de la cultura— a la producción de alimentos que resulta a la vez de procesos naturales y artificiales de lo más complejo [119]. Por el momento, el hombre no está en juego más que por un desvío, el de los micro-organismos modificados y los animales sometidos a prueba; la manipulación directa está marcada por la prohibición, la única infracción conocida ha entrañado la proscripción científica de su autor [120]. Mientras tanto, la investigación progresa en el sentido de un diagnóstico genético sobre el ser humano en sus tres estados, feto, recién nacido y adulto. Se va precisando la posibilidad de editar un carnet de identidad genético del individuo; hasta el punto de que algunos se han anticipado a tomar en cuenta la información genética en el momento de acceso al empleo, con el fin de medir los riesgos o ventajas que resultan de la identidad física del candidato y no solamente de su grado de competencia y sus capacidades. La definición socio-biológica de las personas y de sus relaciones se hace posible por la íntima imbricación de lo biológico y lo cultural. Éste es uno de los mayores peligros, con otros, que ha

[118] P. Meyer, *La révolution des médicaments. Mythes et réalités*, Fayard, París, 1984.

[119] Las industrias «biológicas» se multiplican rápidamente, así como las especulaciones (capital-riesgo) que suscitan. En los Estados Unidos, Silicon Valley (informática) es llamado también Silly Clone Valley (ingeniería genética); en la modernidad, coexisten estas dos formas nuevas de la economía.

[120] Se trata de un biólogo americano, Martin Cline, que intentó injertar el gen de la hemoglobina a dos mujeres afectadas de una enfermedad hereditaria (la beta-talasemia). Fue un fracaso.

entrañado el temor (y la fascinación) hacia los que han sido someramente calificados de «brujos de la vida»[121]: los biólogos y genetistas que, conscientes de los riesgos, intentaron instaurar una moratoria en 1974, para más tarde imponer a su trabajo, en 1975, normas de seguridad limitativas. Aunque el avance tecnológico prosigue, obedeciendo su propia lógica, van apareciendo ciertas barreras, las levantadas por los fundadores de la bio-ética, y las que el legislador opone estableciendo Comités *ad hoc*[122]. No es solamente el entorno, sino también el hombre en su ser físico, el que manifiesta la subversión de la vieja relación que vinculaba cultura y naturaleza.

La reproducción de los hombres, y por tanto la sexual, ha marcado en todo tiempo los sistemas simbólicos e imaginarios por los que se conjugan íntimamente naturaleza y cultura. Han definido desde el origen lo social en todos sus aspectos, otorgándole su primera estructura y las formas que permiten pensarlo[123]. Son estos cimientos del comienzo, mantenidos durante largo tiempo, los que se encuentran ahora tocados. Porque resulta posible regular mejor el número de los hombres mediante la planificación de nacimientos. Porque la mujer accede al gobierno de su propia naturaleza. Los medios contraceptivos y la legalización de la interrupción voluntaria del embarazo, que acompaña la transformación de los hábitos concernientes a la sexualidad y la pareja, permiten no supeditar el deseo a la función reproductora. La reivindicación liberadora expresada por la mujer se realiza ante todo mediante esta mayor libertad respecto de su naturaleza engendradora; su nueva voluntad, social y culturalmente inscrita en la modernidad, sustituye a la subordinación tradicional postulada conforme a la llamada ley natural. En realidad, la mujer se reapropia de un poder que había sido desviado o enmascarado: el que le da el hecho de estar en el origen de la producción de los hombres y de la continuidad social, resultante del encadenamiento

[121] La metáfora del brujo y de la brujería está ya trivializada, y lo que es significativo de las interrogaciones, incertidumbres y temores de este tiempo de la gran transformación: las ciencias sociales son la brujería de los tiempos modernos (según S. Andreski), el ordenador es un «gran brujo», los genetistas unos «brujos de la vida», etc.

[122] Es el caso en Francia del «Comité National Consultatif d'Ethique»; sobre la bioética, ver: F. A. Isambert, «Aux sources de la bioéthique», *Le Débat*, mayo de 1983.

[123] Cfr. Primera parte: 2. «Lo sexual y lo social».

de las generaciones. Ella *retoma* este poder, que evocan a menudo las mitologías refiriéndose a un tiempo lejano en el que el gobierno era femenino, seguido de un tiempo de desposesión que establece el gobierno masculino «*sobre* y *a través de* las mujeres»[124]. La nueva divisoria impuesta al deseo y a la fecundidad se traduce en un nuevo reparto de lo que viene dado por naturaleza y por sociedad en la sexualidad, forzando a otra distribución de los poderes entre los sexos.

De las técnicas de manipulación de la procreación, de los medios de realizar alumbramientos artificiales resultan algunos de los trastornos más importantes, de efectos imprevisibles. Debido a la transparencia dada al cuerpo de la mujer encinta, resultante de los procedimientos de diagnóstico prenatal, es posible determinar la calidad del feto en formación y tomar la decisión de aceptarlo o rechazarlo. En este caso, la mujer puede interrumpir con la ayuda de la medicina el trabajo de la naturaleza. A la inversa, puede escoger remediar las carencias naturales, los factores de esterilidad, recurriendo a artificios. A la disociación sexualidad/reproducción se une la disociación procreación/cuerpo. Las dos formas más simples de esta última son el uso de un semen extraño (inseminación artificial con esperma de donante) y el préstamo o alquiler de un útero-portador (gestación sustitutiva). Aquí comienzan a ser zarandeadas las convenciones del parentesco, el padre y la madre biológicos (que serán anónimos para el niño) son distintos del padre y la madre sociales. La disociación más compleja —cada vez más— aparece con la ectogénesis: la fecundación no tiene lugar en el cuerpo de la mujer, sino que se realiza *in vitro*. Los bebés probeta, según la fórmula común, o bebés-pivete (de fecundación *in vitro* y trasplante embrionario), según la definición experta, han dado una figura y nombre a los seres así producidos; y la sociedad del espectáculo los ha convertido en *vedettes* de una maternidad tecnificada. Ésta comienza a ser considerada superior, preferible: algunos médicos australianos consideran que los continuos progresos de la fecundación artificial le darán mayores posibilidades de éxito que a la fecundación natural. En este aspecto, la técnica médica sustituirá cada vez más a la naturaleza. En 1983, con la implantación exitosa

[124] Ver: «Lo sexual y lo social», *op. cit.*, secciones: Naturaleza y cultura, Ley y transgresión.

de un embrión humano congelado, y en 1984 aplicando esta misma técnica a mujeres que recibieron embriones donados por parejas, se traspasó otro umbral [125]. Esto abre nuevas expectativas al campo de la experimentación, mediante la utilización de embriones excedentarios abandonados por los padres genéticos. Lo que abre la posibilidad de una disociación completa entre paternidad social y natural mediante la donación de embriones, al igual que la de una descendencia *post mortem*, cuando una pareja desaparece súbitamente (en el caso, por ejemplo, de un accidente de aviación) tras haber hecho congelar embriones por un equipo médico.

La capacidad técnica progresa tan rápidamente que se vislumbra, en un futuro próximo, un dominio completo de la fecundación; extrañando la tentación de una eugenesia llamada positiva —una producción de seres humanos que obedece criterios (¿definidos por quién?) y orientada por la lectura del material genético—. El rápido rebasamiento de límites sucesivos acentúa el atraso de las legislaciones, de los poderes políticos. Los guardianes de los valores asociados a la vida afirman categóricamente su rechazo, aunque dejan asomar ciertas dudas. Así, el documento recientemente publicado por el episcopado francés condena las manipulaciones de la procreación, aunque precisando que no pretende «tener respuesta a todas las preguntas», y pone en guardia contra el doble abandono a una «lógica del sentimiento [que hace] del deseo un absoluto» y a «una lógica de la técnica» que conduce a la explotación de todas las posibilidades [126]. Los intereses financieros comienzan a manifestarse, particularmente con los proyectos de establecimiento de centros privados de fecundación *in vitro*. La creación de seres humanos entrará así a competir directamente en la economía de mercado. Todo se conmociona por la intrusión técnica en los procesos naturales, y las variaciones del comportamiento muestran alternancias de adhesión a los cambios y de repliegue sobre los antiguos valores y normas [127]. Esta situa-

---

[125] Intervenciones efectuadas por el Dr. A. Trounson, en Australia, tras haber jugado un papel piloto en las fecundaciones *in vitro*.

[126] *Vie et mort sur commande*, noviembre 1974.

[127] Dos puntos de vista femeninos: N. Fresco, «Les enfantements artificiels», *Le Genre Humain*, 9, 1984, Editions Complexe, Bruselas, 1983; E. Boyman, «De l'enfantement: les vicisitudes d'une notion primordiale», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, LXXVI, 1984.

ción restituye su importancia, haciéndola más evidente, al modo de (re)producción de los hombres. Define numerosas formas sociales y culturales, y cuando se transforma, éstas acompañan necesariamente su transformación. Hoy día lo que se encuentra en primer lugar sometido al riesgo de fisión y a la necesidad de una recomposición diferente, es la unidad familiar elemental, no solamente en razón de la regresión del matrimonio instituido, sino también de las disociaciones que se han hecho posibles. Las que ya se efectúan entre paternidad genética y social, las que permiten a las mujeres solas, por inseminación, tener una descendencia sin padre identificable y a las parejas lesbianas producir niños —a la espera de que sean auto-productoras de hijas, por fecundación *in vitro* de un óvulo por otro óvulo.

Más aún, las relaciones sociales más antiguas, definidas a partir de los dones naturales: hombres/mujeres, engendradores/engendrados, han quedado igualmente trastocadas. Las mujeres, al haber adquirido la capacidad de administrar su propia naturaleza de una forma más autónoma y conquistada, por el empuje de sus reivindicaciones, una mayor libertad en la negociación de su relación con la sociedad, han provocado otra distribución de los dominios masculino femenino. La clasificación sexual no impone ya una estricta separación de los roles o una estricta repartición de subordinaciones y poderes; todo ha sido puesto en movimiento. En las reformas sociales que han de llegar, pero aún indecisas, la mujer intervendrá cada vez más en calidad de copartícipe tras haber sido *uno* de los iniciadores de la gran transformación. Los estratos de edad ya no marcan los límites de espacios sociales claramente trazados. Los jóvenes atrasan el momento de la madurez efectiva, y de su autonomía evidente; los mayores intentan prolongar su juventud. A la tercera edad se le añade una cuarta y las legislaciones modifican los momentos de acceso a las diversas responsabilidades sociales. Los referentes según los cuales se fijaban las etapas del recorrido de la vida individual se desplazan y, a veces, se confunden. La sexualidad activa es más precoz y tiene menos riesgos, la maduración de la educación y del aprendizaje se prolonga; el momento de la plena socialización se hace impreciso en razón de la rapidez de cambios que obligan a sucesivos ajustes; la formación permanente introduce una escolarización parcial en el seno de las profesiones; las vicisitudes del empleo y el

adelanto de la jubilación entrañan una incertidumbre sobre el período de vida activo; la ampliación de las expectativas de vida alarga la última etapa durante la que la función social está poco definida. En cuanto a la división generacional, tanto la juventud como la vejez, al término del ciclo, vuelven al estado de categorías difusas. Hay aquí mucho más que la mera relación tensional que los jóvenes establecen con el mundo de los adultos, el simple conflicto generacional. En la relación de los hijos para con los padres, la capacidad de asegurar una formación adaptada a las situciones presentes está plagada de incertidumbres: Los primeros no aceptan el hecho de pertenecer a una «generación repetitiva», acceden a lo nuevo, e inician en parte a ello a la precedente generación [128]. Componen con menos dependencias sus propios espacios sociales y culturales, que varían según las modas y las circunstancias. Diversas sociedades jóvenes se forman y transforman en el seno de una sociedad global en sí misma móvil: bandas o «tribus urbanas», agrupaciones y clubs o asociaciones, redes, comunidades aparte. Ciertos rasgos culturales comunes los distinguen como conjunto: las posturas y las marcas corporales, las vestimentas, las maneras de juntarse, la pasión por el rock, la preferencia manifiesta por las imágenes y el cómic. Pero cada una de ellas acentúa su diferencia, se diferencia y se opone; cada uno de sus miembros se forma una personalidad social a veces ostentatoria, y encuentra los medios de expresar visiblemente, incluso hasta la exageración, su visión; su evaluación de la sociedad y cultura globales. Desde que E. Giroud señaló el ascenso de «la nueva ola» [129], muchas otras han sucedido. Las de los años sesenta marcaron una ruptura, aportada a las maneras de ser y a los temas culturales reconocidos como específicos de la juventud, y en total discordancia con los valores, los códigos y opciones dominantes. En los Estados Unidos, es el momento de la revuelta de los «hijos de la tecnocracia»; éstos fascinan a los intelectuales radicales «dando forma a algo similar a la visión salvadora de que está necesitada

[128] Lo que ha subrayado M. Mead en *Culture and Commitment*, calificando de «cultura pre-figurativa» aquella en la que los adultos aprenden también de sus niños [trad. castellana: *Cultura y compromiso*, Barcelona, Gedisa, 1979].

[129] En 1958, diez años antes del Mayo parisino: *La nouvelle vague, portraits de la jeunesse*.

nuestra sociedad en peligro»[130]. Las corrientes ulteriores se han mezclado, la esperanza salvadora se va esfumando y una parte de la juventud americana sigue ahora la marcha del reaganismo. Una encuesta realizada en Francia durante el verano de 1984 hizo aparecer aspiraciones contradictorias en la población juvenil: la iniciativa, el riesgo y una cierta garantía de seguridad; la búsqueda del triunfo, el consumismo y la reducción de las constricciones laborales; las posibilidades del liberalismo y el calor de la vida asociativa; la apertura hacia el exterior a favor del viaje y el anclaje en un lugar y en una familia; la revolución de las técnicas y una más lenta liberación de las costumbres[131]. Es la manifestación de un retorno parcial de las normas, de un modo de asociar la seguridad de la continuidad a la aventura de la modernidad, de controlar mejor el cambio durante las crisis de la transición.

Las sociedades jóvenes, en su diversidad y sus variaciones, son el banco de pruebas de la modernidad. Tienen una función experimental, en todos los dominios, desde las nuevas relaciones establecidas con el cuerpo y la sexualidad hasta las maneras de decir y hacer, y el consumo voluble de los productos de las industrias culturales. Son ellas las que seleccionan, innovan, reconstruyen y permiten probar los modos de comportamiento que, eventualmente, podrán incorporarse o sustituir a las configuraciones existentes. La contracultura y la moral permisiva en los Estados Unidos, han interpretado este doble rol de innovación y selección. Han corroído el orden, pero han esbozado las remodelaciones, algunas de las cuales han sido institucionalizadas y hasta cierto punto, banalizadas. Pasó lo mismo en Francia tras mayo del 68; fue un momento en el que todo pareció tambalearse, y hoy está casi olvidado aunque muchos de sus efectos han quedado inscritos en la socialidad, en la cultura de lo cotidiano y en las sensibilidades y formas de ver. La experimentación, aunque paroxística, efectuó modificaciones duraderas. La modernidad social ha obrado de la manera más manifiesta, en el espacio de los jóvenes y en el de las mujeres, tanto en los adelantos como en los retornos a lo tradicional.

---

130 T. Roszak, *The Making of a Counter Culture,* Anchor Books, Double Day, Nueva York, 1969.

131 Sondeo realizado por Gallup-Frits et Opinions en julio de 1984, publicado y comentado por *L'Express,* 31 de agosto-6 de septiembre de 1984, bajo el título: «Le choc de la jeunesse».

Más allá de esta constatación global se imponen los conjuntos de relaciones estudiadas principalmente por la antropología, donde se articulan y se informan mutuamente naturaleza y cultura. Lo que da derecho a los antropólogos a contribuir a la elucidación de estos aspectos de la modernidad —los aspectos más significativos de lo que ha llegado a ser en su fase actual. Antes era asociada, bien sea con los dicursos que la formulan y con las prácticas culturales que revelan los cortes que opera, bien con las conquistas científicas y técnicas que ejecutan de la manera más completa el trabajo de la racionalidad y multiplican sus actuaciones. Lo que se descubre ahora es un tercer territorio, aquel donde el hombre establece su relación con la naturaleza (medio), con su naturaleza (identidad biológica y capacidad reproductora) y con los grupos sociales hasta hace poco calificados como naturales. En este dominio, donde son numerosas las interacciones, la modernidad produce transformaciones que es preciso llamar radicales, puesto que atañen a las raíces del individuo y los colectivos. En él, la modernidad progresa por sus propias vías. La del *artificio,* mediante la multiplicación de las mediaciones instrumentales, y de las prácticas tecnificadas, cada vez más complejas, que alcanzan hasta la intimidad del ser físico de los hombres. La de la *dislocación,* que provoca disociaciones, algunas de las cuales, las más aparentes o principales, han sido reconocidas en las relaciones con el entorno, así como en los efectos de una nueva gestión de la sexualidad y la fecundidad humanas. La de la *recomposición,* que conduce a establecer relaciones, a experimentar configuraciones, formas —como la unidad familiar modificada y aun modificable— que permanecen en movimiento y tienen que ver con la simulación: naturaleza en *trompe-l'oeil,* pseudo-ciudades, estilos de vida natural y otros simulacros. De esto resulta una dinámica cultural activada por sus propias contradicciones, y una dinámica social avivada por la iniciativa de las clases sexuales y los tipos de edad.

En el campo de la modernidad, los ensayos de *re-personalización de la relación social* manifiestan a la vez los efectos y las reacciones que engendra. Es aquí donde la dialéctica de la personalización y de la socialización (y de las tendencias contrarias que la constituyen) se convierte en el motor. El individuo se encuentra expuesto a constricciones que han sido calificadas de despiadadas, a las que intenta responder, buscando la apropiación más amplia de sí mismo y de sus relaciones con los otros. Sus

mecanismos nos son ahora conocidos. Los más identificables siguen siendo los procesos de masificación, que no operan tan sólo en el dominio político, donde han adquirido una visibilidad dramatizada por los poderes totalitarios. Canetti los ha sometido a análisis, pero inscribiéndolos en una interpretación vasta de la historia, referida a los fenómenos masivos definidos por su forma y su simbolismo. Muestra su universalización, particularmente la de las masas divididas por el enfrentamiento de bloques estatales que oponen su potencia y, en consecuencia, la masa humana en su conjunto situada bajo la amenaza de la destrucción. También hace referencia a manifestaciones localizadas. La más común es la reacción hacia lo *desconocido,* sentido como un peligro fatal, que conduce a buscar el abrigo de la masa. Esta reacción está siempre presente en la medida en que la modernidad actual segrega continuamente lo imprevisible, lo inédito y el riesgo no definido. Canetti incita a una interpretación más profunda cuando liga la masa a los «efectos de multiplicación», de los hombres, de los productos, de los signos que expresan los valores económicos. Revela así la inflación bajo el aspecto de un «fenómeno de masas» que resulta, no solamente de las sacudidas que este fenómeno provoca, sino del hecho de que «el individuo se siente devaluado» [132]. Durante el tránsito en que se efectúa la modernidad, ésta se desdobla en una masificación inducida por la descalificación de los antiguos empleos, el desorden del mercado de trabajo y el desempleo endémico en expansión —a su vez generadores de una «devaluación súbita de la persona». La modernidad se ve caracterizada así por una inflación, que se puede considerar generalizada.

La inflación apila en las grandes aglomeraciones urbanas abiertas a cambios rápidos de población y yuxtapone a los individuos desvinculados que se encuentran —se dice— en estado de anticomunidad; crea en ellos el amontonamiento, masas que se hacen y deshacen en los lugares públicos (metro, estaciones, grandes almacenes y otros establecimientos comerciales, centros de ocio de gran capacidad), según ritmos regulares, desplazamientos de numerosas personas que ritman los períodos vacacionales de año en

[132] E. Canetti, *Masse et puissance,* traducción francesa de Mass und Macht, Gallimard, París, 1966. Secciones: Masa, Masa e historia, Epílogo [trad. castellana: *Masa y poder,* Barcelona, Muchnik, 1980].

año; sostiene a las masas potenciales que se realizan con ocasión de incidentes o acontecimientos de carga emocional, a veces ficticios —como en el caso de la difusión televisada en los Estados Unidos del film-pánico *The Day After,* que provocó de inmediato concentraciones callejeras—. La inflación en las sociedades modernas y consumistas es también inflación de cosas y de todo aquello que ha sido convertido en mercancía; trivializa las aspiraciones y los deseos y tiende a la formación de una masa de consumidores receptiva a los estímulos publicitarios, totalmente influenciable. Pero la novedad es asimismo un efecto de la inflación de los mensajes e imágenes. Hace prolijas la información y la comunicación y, en cierto modo, las degrada multiplicando sus prestaciones al ritmo de las posibilidades técnicas. Se orienta hacia una masa de sujetos-receptores cuyos movimientos (o flujo) de interés son evaluados y medidos, cuyas ideas corrientes y reacciones cotidianas obedecen a una uniformización, y cuyas formas expresivas y modos de conocimiento evocan los de las civilizaciones de la oralidad y la imagen —a pesar de la enorme diferencia de los medios utilizados y el escaso enraizamiento cultural. Todas estas circunstancias han conducido a A. Zinoviev a desvalorizar las sociedades contemporáneas afectadas por la masificación: «Las ideas justas y profundas son individuales. Las ideas falsas y superficiales son de masas» [133]. Esta crítica no es más que una de las múltiples que expresan el rechazo de la sociedad de masas en el momento en que progresa por la liberación de las pulsiones gregarias y encuentra sus lugares en los espacios oficiales destinados a vastos reagrupamientos, como son Beabourg, el Forum y Bercy, en la nueva arquitectura parisiense.

La masa responde (provisionalmente) a las expectativas que surgen de las situaciones de modernidad. Introduce una cohesión precaria en una sociedad fragmentada, puesto que oculta las contradicciones gracias al número, a la proximidad y a la participación. Cumple una función de cuestionamiento, al tiempo que el poder burocrático de las organizaciones la domestica o la censura; las masas pacifistas de la República Federal de Alemania manifiestan espectacularmente su eficacia, reagrupando componentes heterogéneos con motivo de auténticas (y modernas) fiestas del

[133] A. Zinoviev, *Les hauteurs béantes,* l'Age d'Homme, Ginebra, 1977 [trad. castellana: *Cumbres abismales,* Madrid, Encuentro, 1982].

Apocalipsis. En definitiva, las masas reconstituyen una socialidad más natural, en el sentido que acercan los cuerpos, suscitan emociones físicas, componen un ser colectivo efímero pero concreto, como en el caso de las agrupaciones de jóvenes en el festival de Woodstock. Esta socialidad de acción directa opera a la inversa de la que resulta de mediaciones y artificios, cuya forma más común apareció con la televisión, generadora de una inercia reanimada ahora, sin lugar a dudas, por efecto de las redes de vídeo.

La expansión de las masas se acompaña ahora de las tentativas de reafirmación del individuo cuyas manifestaciones más visibles son las expresiones narcisistas (repliegue interrogativo sobre el yo) y libertarias (afirmación subversiva del yo). El individuo reacciona al encontrarse atrapado en las trampas de la modernidad. En primer lugar las que lo mantienen en una situación de soledad, de separación, de aislamiento en el seno de la multitud. La degradación del tejido social lo libera en falso o lo inserta en unas relaciones personales empobrecidas. La cotidianidad lo arroja en gran número a los conjuntos residenciales donde prevalece una socialidad positiva débil, donde coexisten relaciones de eludimiento y enfrentamiento, donde los otros pueden ser reducidos al estado de ruidos ambientales. Lo abandona a los transportes públicos colectivos que lo pierden en la multitud de las horas punta, o en los transportes individuales que lo cierran por partida doble en el coche y en los embotellamientos. Lo liga a un trabajo que con la mayor frecuencia continúa atándolo a un pupitre, o un puesto, a una actividad separada. La perspectiva del trabajo informatizado a domicilio haría desaparecer estas servidumbres, aunque instaurando un retiro doméstico solamente roto por las telecomunicaciones, relaciones indirectas, despersonalizadas en parte por el instrumento. Los factores de soledad individuales son reforzados por las incertidumbres relativas a la identidad personal, ya señaladas por los comentaristas de la cultura narcisista. Un yo debilitado o indeciso cede al asalto del aislamiento. Se tienden otras trampas que contribuyen en su conjunto a la banalización del individuo. Los procesos de racionalización en marcha en las organizaciones complejas, apoyados en las nuevas técnicas de producción y de gestión, provocan la desaparición de la persona en beneficio de la función; la vulgarización de la palabra estructura proporciona un término cómodo y decoroso para nombrar esta desposesión; la reivindicación del desarrollo personal expresa su rechazo. La ra-

cionalidad instrumental no es la única en ejercer efectos niveladores. La lógica del consumo, a la que no escapa ni el tiempo de ocio, que se ve reforzada por la acción publicitaria, la progresión de las industrias culturales que someten la difusión de sus productos al negocio y la política servida por las imágenes y las agencias especializadas también ayuda. El individuo, bajo la acción de estas presiones, tiende hacia la existencia estadística; cuenta como número para constituir el mercado, un público o el electorado y se valora por medias y porcentajes, y las diferencias extremas dejan aparecer a los que controlan los sistemas y se benefician de ellos, y los que se disocian de ellos para acceder a las diversas marginalidades. Esto es lo que constatan, sin decirlo claramente o sin ilusionarse, los sociólogos que identifican la(s) clase(s) media(s) con la población mayoritaria de las sociedades modernas. También es lo que recusan los críticos que denuncian en éstas el ascenso de la mediocridad y la ausencia de un estilo que favorezca las diferenciaciones fácticas o precarias. Es preciso también denunciar la invasión de los artificios, la pérdida de lo real que lleva a la calificación de sociedad abstracta. A medida que crece el número de relaciones mediatizadas en detrimento de las que le son directas o personales, el individuo se define y sitúa con mayor dificultad; se reconoce cada vez más como un medio, como un instrumento, y cada vez menos como persona [134].

Las sociedades de la modernidad actual han sido ante todo caracterizadas por la multiplicación de las redes de comunicación; las personas, los mensajes, las imágenes circulan cada vez con más rapidez y en un número cada vez mayor. Mac Luhan reseñó, generalmente de modo metafórico y provocador, las consecuencias del riesgo en la era de los media. Anunció concretamente, no sin cierta temeridad, la transformación del conjunto de las sociedades en una gigantesca «aldea global». La previsión no se ha verificado, pero es evidente que las telecomunicaciones reducen los aislamientos producidos por la distancia, favorecen un conocimiento de lo que es exterior y dan al acontecimiento una capacidad de presencia inmediata que lo deslocaliza. Por el efecto de la difusión masiva se instaura un régimen de *ubicuidad* [135]. Sin embargo, el mo-

[134] A este propósito, sería posible parafrasear la fórmula de Tocqueville que afirma que el soberano reduce «cada nación a no ser más que una manada de animales tímidos e industriosos, cuyo pastor es el gobierno».

[135] Ver: J. Cazeneuve, *La société de l'ubicuité*, Denoël, París, 1972.

vimiento de las técnicas es tan rápido que sus consecuencias se hacen poco reseñables. La televisión en el contexto de las sociedades modernas ha sido objeto de numerosos estudios; aunque ya antigua, no deja de ser investigada, puesto que se modifica y se intensifica (redes múltiples, difusión en rápida extensión, apertura a nuevas imágenes) y porque su relación con el público aún es ambigua. La tele-realidad, mundo de existencia sin fronteras y sin densidad temporal, donde todo compete al arte de lo espectacular, doble de lo real; introduce una disociación derribando el principio de realidad. Según ciertos analistas de hoy, la televisión sigue siendo la «loca de la casa». Actúa a tontas y a locas. Y, al solicitar lo imaginario, aporta una posibilidad de resistir el empuje de la racionalidad conquistadora, pero establece una comunicación exclusiva (una transmisión), en tanto que no da lugar a la interactividad, aliando íntimamente el poder moderno al control de imágenes [136]. Esta politización, esta búsqueda de efectos calculados es resultado del desdoblamiento recién evocado: la imagen televisiva es una construcción (no una reproducción), es la elaboración del mensaje por parte de su emisor. En tal función, la televisión aparece como equivalente a las grandes dramatizaciones rituales de las sociedades tradicionales, sin las que las relaciones de poder y de conformidad no conseguirían establecerse perdurablemente. También se acusa a la televisión de imponer «una cultura desvalorizada», de acentuar «la separación entre cultura de masas y la cultura erudita» y de contribuir a la «uniformización del espacio social» [137]. Las controversias relativas a la televisión, ahora eclipsadas por las relativas a la informatización, prosiguen, sin embargo, manifestando ciertos aspectos de la sociedad mediatizada. Los más optimistas asocian ésta a la posibilidad de una nueva cultura de la que no seríamos más que los «primitivos» [138]. Los otros muestran lo que atañe a la calidad personal, las relaciones entre las personas; procesos que se reencuentran en otros lugares de la modernidad. La comunicación cada vez más abierta, disponible a domicilio, favorece el aislamiento físico en el espacio privado. Aún se favorece

[136] Lo que ya había notado poderosamente P. Schaeffer en *Pouvoir et Communication*, Seuil, París, 1972: «Todo poder se ejerce en un campo de comunicación; toda comunicación se manifiesta en el campo de un poder» (p. 220).

[137] J.-L. Missika y D. Wolton, *La folle du logis*, Gallimard, París, 1983.

[138] G. de Broglie, *Une image vaut dix mille mots*, Plon, París, 1982.

más este aislamiento con la construcción de redes de apartamentos que pueden conjugar televisión, radio, visiófono, videotex, microordenador y otros periféricos. Con la inflación de imágenes y mensajes provoca una confusión de los signos, una afluencia de acontecimientos poco relacionados; libra a múltiples influencias, nivela y corre el riesgo de volver «vidiotas» a los espectadores, según la palabra experta de J. Séguéla [139]. La era de la comunicación no se limita a ampliar la ruptura entre dos culturas (masa-élite), arrastra a desplazamiento a los extremos: por un lado, los media transmiten una cultura a la que se puede llamar —sin ambigüedad en los términos— extensiva e internacionalizada; por otro, las reacciones individuales que de ello resultan reavivan una cultura intensiva, microlocalizada.

Es en el terreno de lo microlocal donde el individuo sitúa los intentos de reapropiación de su persona y de remodelación del vínculo social. En diverso grado, la busca de nuevas formas de identidad y estilos de vida diferentes en las culturas alternativas, la experimentación que apunta a crear unidades sociales calientes, propias para las relaciones personales intensas, y la diversificación de los modos de compromiso en los que la persona debe investirse, han intentado llevar a cabo estas «revoluciones minúsculas» que llamaban aún la atención en los años setenta. Las tentativas comunitarias han tenido un éxito efímero, pero eran lo más remarcable, lo más visible, ya que formaban islas insólitas en el seno de la sociedad global. Los revolucionarios de la comuna parecían realizar la utopía, oponer el deseo al beneficio, los valores libertarios a las obligaciones institucionales y a los códigos de la modernidad. Representaban una fracción de la generación joven que había escogido desertar de la sociedad, crear otros lugares sociales donde un mismo rechazo podría ligar o unir más allá de las diferencias de condición. Respondían así, según los analistas de las «comunas» francesas, a una doble lógica: la de la frustración por el desfase entre «el porvenir esperado y el porvenir obtenido», y la del desclasamiento, por devaluación de los títulos escolares y universitarios en la competencia cada vez más áspera por las posiciones sociales. Estas dos formas de depreciación de la persona, significativas de una edad, entraban en combinación con las demás formas de despersonalización; ambas legitimaban juntas un rechazo

[139] J. Séguéla, *Fils de pub*. Flammarion, París, 1984.

global de la sociedad. El repliegue expresaba la certeza de una imposibilidad, la de integrarse socialmente sin perder la cualidad de individuo singular. La ruptura, el relativo aislamiento del grupo comunitario, la búsqueda de nuevas maneras de estar juntos se volvían el último recurso de la aspiración a la personalidad y a la participación. La espera y esperanza fueron bien reveladoras en este aspecto, lo mismo que el fracaso. Muestran la incidencia interna de las obligaciones ejercidas por la sociedad englobante, la insuficiencia de un rechazo compartido, incapaz de engendrar una socialidad duradera, la actualización de códigos y ritualizaciones imperativas para regir intercambios e interacciones. A este propósito, B. Lacroix, observador y analista en cierto momento participante, concluye con rudeza: en lugar de una sociedad liberada, el miembro de la comuna no descubre más que un «panóptico institucionalizado» [140].

El fenómeno sectario, entendido con una acepción amplia y no solamente religiosa, es otra figura de la afirmación personal por ruptura, aislamiento y agresión a las formas instituidas. Aparece como una réplica al estado de fragmentación de la sociedad y la cultura, en cierta manera utilizada contra éstas. La secta toma aspectos múltiples, incluido el de los grupos políticos (los en otro tiempo llamados grupúsculos), unidos por el secreto, la clandestinidad y la complicidad en la acción violenta. Mientras que la «comuna» intenta actuar por enclave y corrosión lenta de lo que la engloba, la secta moviliza con vistas a una acción dirigida contra el exterior. Recurre a todo un sistema de afirmaciones que legitiman sus empresas, haciendo así de la intolerancia una virtud [141]. Da certezas, simplifica, estructura y se carga de sacralidad, aunque no sea una religión. Se podría decir que propone «en lleno» lo que la modernidad deja «vacío», lo que le confiere una fuerza de atracción arrasadora. Existen otras formas menos constrictivas de reinversión personal. La explosión del asociacionismo pone de manifesto algunas de ellas. Esta permite un empeño en los asuntos de la cotidianidad, provoca el encuentro de los otros en el aspecto

[140] B. Lacroix, *L'utopie communautaire*, PUF, París, 1981. Y la tesis resultante de la encuesta de H. Chauchat, *La vie communautaire*, Université René Descartes.

[141] Teorización de la intolerancia por Marcuse y su entorno en el curso de los años sesenta; H. Marcuse, R. Wolff y B. Moore han presentado una crítica de la tolerancia pura (*A critique of pure tolerance*, publicado en 1965).

personal, implica mediante un activismo social o cultural y alía la participación con un conocimiento adquirido por el debate y la práctica.

Hay formas más equívocas de hacerse cargo del aislamiento individual y de las necesidades de afirmación personal y de relación: son todas aquellas que negocian los vendedores de encuentros. La soledad urbana se ha convertido en un mercado, los media la convierten en uno de sus soportes, los cínicos la explotan fundando agencias especializadas, los generosos intentan oponerle la benevolencia organizando una filantropía de la escucha. En los Estados Unidos la demanda tomó en otro tiempo una amplitud propiciadora de un verdadero movimiento; los *encounter groups* (grupos de encuentro) proliferan, concentrando regularmente pequeños efectivos múltiples, con el fin de provocar mediante la palabra y, más allá de ella, mediante el conocimiento del cuerpo y el reconocimiento del otro, la reconciliación del sí con el sí y el restablecimiento de relaciones personalizadas [142]. Las terapias de grupo apuntan a estos mismos objetivos aportándoles, ante todo, una validación médica. El desasosiego individual y las enfermedades de la soledad han hecho aparecer, entre otras características de la modernidad, las culturas psi y la asistencia psicológica generalizada.

La sociedad fragmentada ofrece ahora el recurso a respuestas diferentes; las nuevas técnicas permiten e informan algunas de ellas, pero todas tienen en común facilitar un acomodo con la fragmentación de los sistemas de valores, de normas y de legitimación de las elecciones y conductas. J. Duvignaud constataba un retorno a los «nichos individuales», en su descripción del «planeta de los jóvenes». Sería preciso estudiar hoy las empresas que hacen y deshacen, unen y desligan las configuraciones donde se localiza y se pone a prueba una socialidad móvil. Ésta cambia, como ciertas figuras del arte cinético, por efecto de las circunstancias; funciona, en cierta manera, en régimen de ensayo, de sucesivas búsquedas de ajuste; se valida mediante la abertura de alternativas. Estas últimas se reencuentran —y, con ellas, la estabilidad— en las redes, que han visto favorecidas su proliferación por el medio

[142] K. Back ha dedicado a este movimiento uno de los primeros estudios, a la vez empírico y teórico, cuyos resultados fueron publicados en 1972: *Beyond Words. The Story of Sensitive Training and Encounter Movements.*

urbano. Una encuesta efectuada en una cincuentena de localidades californianas ha mostrado el lugar preponderante ocupado por esta socialidad reticulada, que sustituye a la (casi mecánicamente) resultante del parentesco, de la vecindad o del estatus social. Las posibilidades que da la ciudad, por el número, permiten una selección de relaciones, una elección de las redes según las afinidades. Por estas dos razones el individuo encuentra en estas formas originales de integración un sostén socio-afectivo, pero éste no permanece presente más que a título precario, ya que los vínculos de carácter electivo (no prescritos por una tradición) son fluctuantes [143].

Con la difusión de las técnicas de la información, de la comunicación y de la imagen, aparece una forma de red más específica de la modernidad, más disociada de las personas que se relacionan. Esta inserta plenamente el artificio, la mediación instrumental en el campo de lo social; lo transforma e, incluso, lo subvierte. Cualquiera puede utilizar máscaras, asumir distintos *roles*, simular, conectarse alternativamente en distintas redes, presentarse bajo una identidad exterior tan cambiante como la del camaleón. Se constituye así una socialidad de las apariencias, de lo lúdico y de las figuras imaginarias, cada vez menos separable de la sociedad considerada real. Las posibilidades abiertas a los juegos de personalidad se multiplican en la misma medida que los avances técnicos y la difusión de las máquinas individuales. Estas forman redes diferentes y equipan de otra forma el trabajo de formación de la persona. La vulgarización del ordenador entraña algo más que una interpretación maquinista del hombre y de su inteligencia. Los trabajos de S. Turkle, del Massachussets Institute of Technology, muestran que el niño establece con el ordenador una relación en la que se inviste por entero. Diferencia Turkle dos tipos de población: los *hard masters*, para los que el mundo debe someterse, y que tratan al calculador como una abstracción, y la de los *soft masters*, orientados hacia una adaptación al mundo y para quienes la máquina es un objeto físico situado en una visión «sensual y amistosa» (diferenciación que correspondería también a un reparto masculino-femenino de las relaciones con el ordenador). Lo que no excluye el riesgo de aislamiento cuando el niño, temiendo la

[143] C. S. Fischer, *To Dwell among Friends. Personal Networks in Town and City*, University Chicago Press, Chicago, 1982.

confrontación con el otro ,se identifica con una «persona electrónica». Para los usuarios adultos, y particularmente los hombres, es más bien una compensación lo que tiene lugar: unos, mediante la manipulación técnica y el tratamiento de abstracciones, encuentran remedio a su sentimiento de incapacidad; los otros corrigen su conocimiento y experiencia fragmentados de lo social mediante un trabajo informático personal que les permite «conocer un mundo en su conjunto»; los más apasionados esperan de la máquina el acceso a un universo perfectamente racional, opuesto a lo irracional y al desorden de las situaciones de modernidad [144].

El instrumento se ha convertido en un compañero en la remodelación de los lugares sociales, cuyos medios acrecienta, pero no sin librarlo a la vez al empuje de los artificios y las simulaciones. Lo que pone en evidencia que en la fase actual de la modernidad se trabaja cada vez menos sobre el terreno de las instituciones y cada vez más sobre el de la socialidad y las iniciativas microlocales. Es una vasta cantera que debe ser hecha inteligible y que se abre a la investigación de una antropología arrastrada a la dilucidación de las micrológicas de lo social. Este campo, que resulta interpretable mediante una puesta en relación de los fragmentos, está estrechamente asociado con otro, aquel donde se captan los *intentos de restitución del sentido*. La posguerra francesa favoreció la eclosión y la difusión de ideas, de morales sumariamente definidas por el lugar otorgado a la ambigüedad y al absurdo. No era más que el comienzo de un proceso. El acontecimiento de mayo de 1968 provocó el paso a una nueva etapa: expresando y dramatizando un rechazo global, el de un sistema, sus reglas y posturas, las palabras que lo legitiman y las constricciones que cierran el camino del deseo; quiso dar la impresión de que todo era posible de seguida. Contribuyó en lo inmediato a un desempolvamiento de la sociedad y de la cultura francesas, preparó un terreno más propicio para el trabajo de la modernidad y reavivó por un tiempo la capacidad crítica y las exigencias individuales. Por contraste, las crisis que siguieron al poco —las de la gran transición— impusieron la sensación de una progresiva pérdida de sentido en todas partes. Ya se ha mostrado suficientemente que la modernidad se construye, masifica, desnatura por inflación, trastorna por innovación e instrumentación, desconcierta tanto por lo que hace po-

[144] S. Turkle, *The Second Self*, op. cit.

sible como por lo que oculta. Es una nueva puesta en marcha generalizada, sin que sean claramente identificables las orientaciones, que generalmente son percibidas como portadoras de riesgos. La imagen de una sociedad sin norte y calificada de insensata, se hace de uso común. El tema de la *inseguridad* totaliza los temores y las incomprensiones. No se reduce tan sólo a la evaluación de los atentados a la seguridad de las personas y los bienes y aumento de la violencia, incluidas las más triviales, en el ejercicio de la cotidianidad. Implica la duda sobre la capacidad de comprender este tiempo (crisis de la interpretación), de dirigir la adaptación (crisis de la institución), de gobernar fijando objetivos verdaderos (crisis del poder). Agrega también inquietudes individuales relativas a la cualificación y al empleo, al mantenimiento de los recursos, a las asistencias sociales de diverso orden, a las posibilidades dejadas a la descendencia, o a los efectos temibles de la expansión técnica —generadora de «monstruos terminados en tica» [145]—. Expresa igualmente el miedo confuso reprimido y corrosivo a las amenazas exteriores: la invasión de emigrantes de los países pobres; la desestabilización provocada por el proselitismo terrorista de ciertos poderes del tercer mundo y por la lucha insidiosa de las potencias ideológicas; los riesgos de guerra y las incertidumbres sobre la política de defensa más apropiada; el hecho de vivir con una sentencia de muerte en suspenso. El reconocimiento de la inseguridad, multiforme y equívoca, da una fuerte carga emocional y negativa a la aprehensión común de las situaciones de modernidad. No es ciertamente un efecto de coyunturas o de circunstancias; designa los procesos de degradación del sentido en las formas heredadas del pasado, siempre activas y transmitidas, pero cada vez menos de recibo; es la traducción vulgar, transcrita en lo vivido, de las interpretaciones escatológicas que ven los cambios actuales bajo el único aspecto de un movimiento de autodestrucción [146]. Remite, por una parte, a lo imaginario, lo que le confiere una incontestable eficacia en los debates relativos al estado de la

[145] En Francia, una encuesta de la «Fondation de l'homme citoyen» (1984) ha puesto en evidencia tres grandes formas de miedo en cuanto a las nuevas técnicas: físico (el nuclear), abstracto y moral (la genética) y concreto e inmediato (la informática).

[146] Hipótesis sugerida por los autores de un texto colectivo: W. Ackermann, R. Dulong, H.-P. Jeudy, *Imaginaires de l'Insécurité*, Méridiens, París, 1983.

sociedad, haciéndose así un medio político particularmente perverso.

Nuestro mundo parece insensato para el sentido común por todo lo que contribuye a su movimiento. Fuera del oscurecimiento de los referentes ya mentado —ya se trate de valores, normas, códigos, modelos e instituciones—, importa fijar de nuevo la atención sobre la *inflación generalizada* característica de la modernidad, y sobre las desvalorizaciones que de ello resultan—. El consumismo ha devaluado los bienes y los servicios cuya demanda estimula, banalizándolos y acelerando su obsolescencia; mantiene fuera de toda razón la dependencia con respecto de las «cosas» valorizadas por las modas, según la frase de G. Pérec. La explosión de los media ha abierto todos los canales de difusión de la palabra y de la imagen. La primera escapa a las constricciones que definían su estricto uso; se degrada por el sobreuso, o bien retrocede en beneficio de la expresión gráfica o fílmica —bocadillos del cómic o banda sonora de los comerciales o de los videoclips—; pierde una gran parte de significación, tiende a hacerse insignificante. Lo que el juicio popular constata en su crínica del «hablar-para-no-decir-nada», o para confundir. El conocimiento de las sociedades tradicionales u orales, donde la palabra es considerada como la sustancia de las cosas y de los seres, permite medir esta pérdida progresiva en comparación con la plenitud que aquéllas atribuyen al lenguaje. Las imágenes despiertan una apreciación diferente, puesto que parecen poseer una cualidad de fidelidad; efectúan una demostración, parecen demostrar la verdad de un acontecimiento mostrándolo; las imágenes representan. Han adquirido, tras largo tiempo desde su aparición, una soberanía que suscita la creencia y de la que es difícil desprenderse. Mientras tanto, su efecto acumulativo, su cotidianidad, su emisión constante en la redes de transmisión provocan la habituación, así como un sentimiento de desorden universal donde vendría a naufragar todo sentido identificable. Las imágenes son cada vez más consideradas bajo el aspecto de lo espectacular. Restituyen una realidad transformada, fabricada, orientada, y su credibilidad se encuentra debilitada por ello, pues eso se adivina [147]. Contribuyen a una concienciación de

[147] «Los medios informativos son el lugar donde las sociedades industriales producen nuestro real»: E. Véron, *Construire l'événement*. Editions de Minuit, París, 1981 [trad. castellana: *Construir el acontecimiento*, Barcelona, Gedisa, 1984].

los simulacros y simulaciones que multiplica la modernidad en la medida de las posibilidades que le dan las técnicas nuevas, hasta el punto de que ellas mismas cambian de estatuto, siendo creadas por síntesis. Las fronteras de lo real se hacen imprecisas, las imágenes las representan cada vez menos fielmente y las simulan cada vez más. El sentido se embota en este embrollamiento resultante del aumento y aceleración de las flujos mediáticos.

Lo que desorienta en la modernidad actual, como en el caso de cualquier período histórico confuso, es sobre todo el *efecto acelerador* que afecta a todo y a todos. Se reconoce comúnmente, pero también contradictoriamente («es preciso que esto se mueva» / «esto va muy rápido»). Se sitúa en una posición de desfase o impone la obligación de seguir en movimiento, si es preciso mediante simulacro. Nutre la ansiedad de los que temen situarse entre los rezagados de la modernidad, y la obsesión de aquellos que no quieren dejarse adelantar. Devalúa mediante una obsolescencia cada vez más acelerada y amenaza la existencia individual con descalificaciones sucesivas, comenzando por las que tienden al desprecio del saber y la competencia adquiridos. En efecto, la duración de su validez no cesa de reducirse creando un temido desfase entre los que ostentan el dominio de los conocimientos y las técnicas punteras y los que gestionan precariamente las prácticas rutinarias. Este desfase también puede verse como generador de acentuadas desigualdades, entre ellas las que otorgan mayor o menor sentido a la actividad. La imagen de una sociedad con dos velocidades expresa cínicamente esta discriminación.

El efecto acelerador alcanza de una manera más general al sistema que regula la vida cotidiana personal. Como ya se ha repetido bastante, los referentes, los modelos y las creencias establecidos sufren un descrédito creciente. La incertidumbre, que provoca una especie de bricolage en las conductas, afecta las relaciones en el seno de la pareja, las relaciones parentales, a las prácticas educativas, a la capacidad de definir proyectos compatibles con un porvenir aleatorio, e incluso, a la representación de la muerte. De ello resulta una vacilación, una versatilidad, que se traducen en vuelcos súbitos, que reactivan (provisionalmente) valores recibidos del pasado [148].

[148] Una encuesta realizada en nueve países de la Europa occidental, interpretada por J. Stoetzel, muestra una suerte de doble tolerancia para los

Estas variaciones aparecen también en las opiniones políticas, que ya no obedecen a las disyunciones tradicionales. En Francia, sondeos y encuestas revelan algo más que un desplazamiento, más que una movilidad de las intenciones electorales: un eclecticismo, al que le pesan poco sus contradicciones y que regula las elecciones según los problemas considerados. La ampliación del espacio de aquellos que rechazan una filiación y las espectaculares alteraciones de la adhesión política revelan con amplitud la existencia de una relación de incertidumbre frente al poder. S. Moscovici, comentando unos estudios políticos recientes, invoca acertadamente una crisis del sentido y de la representación [149]. En efecto, la aceleración de los cambios que trastornan el espacio político es una de las más desorientadoras, puesto que es el espacio político el que debe dar sentido en las dos acepciones de la palabra: legitimando y fundando simbólicamente la existencia colectiva, definiendo los medios y fines que guían hacia un futuro inmediato aceptable. Estas dos funciones se cumplen mal, con fallos frecuentes; la legitimidad única y unificante se fragmenta a pesar de la obstinación en mantener las apariencias; la conducción del cambio se efectúa a ojo y según itinerarios inciertos. Los teóricos han anunciado (temerariamente, sin duda), el fin de lo político, los gobernados (más peligrosamente) revelan el poco crédito que se le concede —lo querrían menos fluctuante, más profesional, más capaz de provocar una amplia adhesión, una emoción que fuera literalmente una puesta en marcha. Se trata de una respuesta contradictoria, a una situación que también lo es. Las interpretaciones extremas, que sostienen como característica de la modernidad la usura de la representación y la expansión de lo aleatorio, muestran la política bajo el aspecto de un juego sin contenido. J. Baudrillard devuelve a los poderes al lado de los simulacros destinados a agentes que no tienen ni opinión ni voluntad política: «Las personas simulan ciudadanía, y el poder simula al poder. Así puede continuar esto eternamente» [150]. Es el vacío de una actividad des-

valores antiguos y para los valores aún imprecisos nacidos de la revolución de las costumbres: cfr. J. Stoetzel, *Les valeurs du temps présent: une enquête européenne*, PUF, París, 1983.

[149] Comentario de una encuesta publicada bajo el título: «La fin du prêt-à-penser», en *L'Express*, 5-11 de octubre de 1984.

[150] Prepublicación de un estracto de obra bajo el título: «L'euphorie sous perfusion», *Le Monde*, 14 y 15 de noviembre de 1984; cfr. *La gauche divine*, Grasset, París, 1985.

provista de sentido. La impresión parece falible en gran parte; el poder continúa siendo necesario, tanto más cuanto que el tiempo de las incertidumbres terminará por engendrar la espera de los productores de certezas, pero no han encontrado aún el nuevo régimen de lo simbólico y de lo imaginario que le restituya su significación y su capacidad de influencia [151].

Frente a la pérdida de sentido que se hurta se erigen las figuras del recurso. Estas son, en cierta forma, convocadas por la urgencia y han sido probadas a lo largo de la historia de las sociedades, siendo así validadas. El filósofo es la principal figura de recurso: cuanto más dura la crisis más margen le dan políticos y tecnócratas; el incumplimiento de sus competencias por parte del experto lo hacen desear, en tanto que enunciador de sentido. Es Z. Brzezinski, anunciador de la «revolución tecnotrónica» americana, quien invita al filósofo a convertirse en un especialista más junto a los nuevos técnicos de la organización, de la comunicación [152]. Así pasó en Francia con el movimiento prospectivo, animado por el filósofo G. Berger, que intentó responder, desde los inicios de los años sesenta, a la pregunta de ciertos responsables de la economía y de la alta administración [153]. Así ocurre, más recientemente, con el retorno de la filosofía, que se instituye fuera de las universidades (con un «colegio», en el sentido inicial del término), y reconstruye el corpus de las grandes obras del pasado [154], que renueva sus diccionarios y recibe una mayor acogida pública. Los poetas y artistas son igualmente llamados a la obligación de forzar la resistencia del sentido; esa es, evidentemente, su función, pero ahora se la solicita, no solamente se la respeta y reverencia. Después de que algunos de ellos fueran los primeros hacedores de la modernidad, hoy se les pide aportar a ésta una carga de sentido; más, bastante más que la común concesión que admite distraídamente la necesidad de un «complemento espiritual». Los poetas y artistas, al igual que los filósofos, son con-

---

151 Cfr. capítulo 3 de la Primera parte: «El poder en otras partes», y el último capítulo de mi obra *Le pouvoir sur scènes,* op. cit.

152 Z. Brzezinski, *La révolution technétronique,* trad. francesa Calmann-levy, París, 1971 [trad. castellana: *La revolución tecnotrónica,* Buenos Aires, Paidós, 1977].

153 Ver la serie de los cuadernos de *Prospective* publicados en PUF.

154 Bajo la dirección de M. Serres, las ediciones Fayard aseguran la publicación.

vidados oficialmente a situarse al lado de los expertos. En los encuentros mantenidos en la Sorbonne en 1983, J. Lang les transmitió la demanda, deseando que «se les reconozca de nuevo el derecho de ciudadanía asociándolos a las conferencias y comisiones económicas y financieras, a los trabajos de los proyectos y a los especialistas en prospectiva» [155]. En estas circunstancias, ellos serían a la vez productores de sentido y productores económicos reconocidos, ya que en la nueva era en que nos adentramos la creación (la cultura) ha adquirido el estatus de fuerza productiva.

Una última figura de recurso debe aparecer aún: el profeta o su equivalente moderno. Esta surge siempre en tiempos de incertidumbre, cuando todo se tambalea y aún no están decididas las nuevas configuraciones. Se trata, en efecto, de dar un porvenir al futuro. En todas las sociedades está presente esta preocupación, como generadora de funciones (de cargos) y de poder, y conduce a instituir, bajo formas variables, una suerte de sacerdocio del futuro. La tradición asocia a ésta a las adivinaciones que proponen un repertorio de respuestas a los problemas individuales y colectivos, a las transposiciones imaginarias que redoblan a la sociedad real con una sociedad soñada y a las profecías que anuncian los grandes cambios y la nueva era. La modernidad no abole estos antiguos procedimientos, sino que los aumenta y tecnifica; sostiene la utopía, en cuanto contribuye a la invención del porvenir; aporta nuevos equipamientos a lo imaginario, los que explotan la literatura de anticipación y la ciencia-ficción; multiplica los instrumentos al servicio de las nuevas disciplinas, la prospectiva y la futurología. Con éstas, la ambición de dar sentido al futuro utiliza todas las fuentes de la *tecno-imaginación:* el porvenir debe ser un campo de fuerzas inteligible, las versiones probables del mundo en los próximos decenios deben ser identificadas para aclarar las decisiones del presente. Se trata de componer así la figura moderna de la profecía, sustituyendo el don y la inspiración por el arte de la conjetura y la imaginación, la visión de las grandes líneas del porvenir por la enunciación de las posibilidades. H. Kahn, director del Hudson Institute, ha ilustrado esta realización [156]. Los medios puestos en marcha no están exentos de limi-

[155] J. Lang, «La culture, c'est les poètes plus l'électricité» en *Le Complexe de Léonard*, op. cit.

[156] Particularmente por su obra (1967) publicada en traducción francesa en las ediciones Robert Laffont: *L'an 2000: lignes de conjectures sur les*

taciones y riesgos; éstos son debidos —a pesar de la capacidad técnica creciente— a la complejidad y movilidad de las situaciones, a la casi imposibilidad de prever los resultados de las elecciones efectuadas. La incertidumbre permanece en gran medida irreductible; la profecía tecnificada sufre el descrédito de los hechos que se formulan a plazo relativamente corto y no, como antes, en un futuro indeterminado. Debido a que la actual profecía recurre a la autoridad de las técnicas, conserva una fuerza que puede permitirle acaparar o desviar previsoramente la voluntad colectiva; quiere provocar una oposición menos temible que la profecía puramente política, que juega con pasiones y temores con el fin de acreditarse ilusoriamente.

Las proposiciones de los dadores de sentido no necesariamente reciben acogida entre los demandantes, que no han perdido toda su iniciativa en las turbulencias de la modernidad. Incluso a la mirada menos versada se manifiestan dos respuestas extremas, e incluso opuestas. Por un lado, la versatilidad, que yo calificaría metafóricamente como nomadismo, que conduce a una búsqueda incesante sin objetivos bien definidos, a los ensayos «para ver», a la atribución de significación a los cambios en tanto tales. La errancia sexual, la inestabilidad voluntaria en las ocupaciones, la consentida precariedad de las redes de relaciones, la blanda adhesión a las sucesivas modas que no encuentran validez más que en el instante, la multiplicación de las experiencias personales, la búsqueda de «otros lugares» sin voluntad real de anclaje, al igual que la inconstancia en el terreno político, se inscriben en este espacio sin límites donde se efectúa continuamente una búsqueda de sentido. Se ha dicho que los sujetos de la modernidad parecen inmigrantes en el tiempo; en este caso los buscadores de sentido siempre en movimiento son como pioneros que van, sin alcanzar jamás, en busca de la tierra donde establecer su colonia. De otro lado se sitúan todos aquellos que evitan la errancia y la incertidumbre, que se repliegan sobre los terrenos conocidos, donde la tradición ha dejado sus señales. Estos últimos son entendidos en tanto que marcadores de sentido, al término de una revolución que efectúa un retorno y no una progresión. Este movimiento que conduce a una nueva adopción de valores considerados verdaderos

---

trente-trois prochaines années [trad. castellana: *El año 2000*, Barcelona, Kairós, 1969].

en cuanto perennes, a una reivindicación de la claridad (contra las oscuridades de la modernidad) y del rigor (contra la experimentación y explotación de las posibilidades, considerados nefastos), se cumple en todos los lugares de la sociedad y la cultura. Hace reaparecer las figuras del conservadurismo y del integrismo y opone la certeza y la afirmación a todo aquello que desconcierta. Tratado con los medios técnicos que da la modernidad, puede entrañar una sumisión total del individuo.

Un nuevo individualismo se esboza, sin embargo, con ocasión del cual el individuo intenta convertirse en productor de sentido por su propia cuenta, a veces hasta el punto de que esta empresa le empuja al desconocimiento cínico o agresivo de los otros. T. Zeldin, estudiando a los franceses tras haber historiado sus pasiones, ha observado que el juego de la diferencia ha sido transferido de los grupos a las personas: «Los individuos intentan forjar su propio destino, creando una identidad única mediante la combinación de elementos sacados de grupos diferentes y subgrupos con los que sienten algunas afinidades» [157]. Las investigaciones dedicadas a la cultura narcisista han mostrado esta exigencia de singularidad y los obstáculos que la constriñen a aceptar, a menudo, soluciones ilusorias, la facticidad o el no acceso a un mayor sentido. El individuo dispone afortunadamente de recursos que siempre han estado a su alcance, subyacentes a las instituciones, animando lo societario y no lo social. Estos pueden dividirse en dos categorías: la *astucia* y la *ritualización*, pero operan concurrentemente. La primera remite a las formas, particularmente las más cotidianas, de negociar la relación con la sociedad, sus normas, sus códigos, sus empresas y sus poderes. Al efectuar desvíos en su provecho, el individuo obtiene el sentimiento de ejercer una libertad que le aporta algo más que pequeñas ventajas: una justificación de sí mismo, por sus propias iniciativas y su hábil juego con las obligaciones del medio social. Se da sentido, esforzándose por no mantenerse en un papel de continuo perdedor [158]. El segundo procedimiento tiene una mayor significación: en el espacio aún privado se mantienen ritualizaciones de la cotidianidad que persona-

[157] T. Zeldin, *Les Français*, Fayard, 1983; proximamente, en las Editions Recherches, *Histoire des passions françaises* (título dado a la traducción).

[158] En Francia, tras el estudio de J.-P. Vernant y M. Détienne dedicado a la «Métis des Grecs», la atención se ha orientado hacia la astucia; cfr. *La ruse, cause commune*, París, 10-18, 1977.

lizan y tranquilizan, que marcan las diferencias y permiten tener un control sobre la banalidad y un recurso contra el exterior. Es significativo que los estudios y teorizaciones concernientes a las puestas en escena de la vida cotidiana (en primer lugar la obra de E. Goffman) y las situaciones triviales (interpretadas mediante la etno-metodología) se multipliquen al mismo tiempo que se acentúa la toma de consciencia de las crisis que resulta del desbocamiento de la modernidad —a partir de los años sesenta—. Al igual que se ha dado un desplazamiento de lo social hacia lo societario, ha habido un desmoronamiento de la ritualización —que no está ya sostenida por una mitología y por fuertes creencias comunes— de lo global a lo microsocial. Es sobre esto último donde el sentido realiza en parte su repliegue, se fija y llama la atención hasta el punto de hacer reconocer una verdadera «religión de la vida cotidiana».

Los individuos, y los pequeños colectivos nacidos de las afinidades y de las afiliaciones, como en los agrupamientos de jóvenes que imponen el rito de acceso y una sacralización de la pertenencia, transfiguran así la cotidianidad. Esta transfiguración se realiza más completamente en situaciones en que una crisis general deprime una región en otro tiempo activa y de economía especializada. Las investigaciones sociales realizadas en el país minero del centro de Francia, directamente golpeado por la recesión, han mostrado una doble resistencia: económica —por las luchas para el mantenimiento del empleo— y cultural. La vida refluye hacia los «santuarios»: el oficio idealizado por la exaltación de una memoria colectiva propia, las asociaciones o sociedades que manifestaban ayer la «salud» de las ciudades mineras y los lugares de una cotidianidad específica (la casa obrera y su jardín). Lo que se hace posible de esta forma es la «celebración de una cotidianidad encantada» por la que se dulcifica la dureza de lo real, se desmiente lo que sucede y se formula «una evocación del porvenir» [159].

También favorece una búsqueda de sentido el paso a los extremos de la prospección y retrospección culturales, aunque la simetría así establecida sea parcialmente engañosa. Si una se adhiere al movimiento de la modernidad con el fin de acelerar el

[159] Estudio de Ph. Lucas fundado sobre los resultados de encuestas efectuadas en Montceau-les-Mines y en cuenca de Blanzy: *La religion de la vie quotidienne*, PUF, Sociologie d'Aujourd'hui, París, 1981.

proceso de desconstrucción, la otra se apodera de lo que ha podido subsistir a fin de reactivarlo a partir de un reempleo. La primera constituye la corriente llamada de vanguardia (y de revuelta), generadora de modos de expresión que definen una cultura de ruptura, móvil y minoritaria. Ésta es distinta y difícilmente captable por naturaleza, pero no deja por ello de presentar características dominantes para el sociólogo R. Poggioli, que ha propuesto una teoría. Es «activista» (gratifica por el simple hecho de actuar), «antagonista» (exalta oponiendo), «nihilista» (destruye las formas, convenciones y valores) y «agonística» (arrasa con todo, incluso consigo misma). Contribuye a «la solidaridad en el seno de la comunidad de los rebeldes y libertarios»; «se esfuerza en transformar la catástrofe en milagro», o, dicho de otra forma, el sinsentido en sentido [160]. Opera exasperando los dinamismos destructores liberados por la modernidad. Llevadas por una corriente inversa, aparecen las búsquedas de sentido que recurren a formas culturales enterradas, pero no petrificadas. Toman el aspecto de una reivindicación de reconocimiento, en los límites de una región formada por la historia y cuya identidad había sido estructurada fuertemente por una lengua propia y una cultura compartida; oponen la pertenencia a un «país» revivido, que liga emocionalmente y por proximidad a la sumisión a un Estado-nación que uniformiza y rige burocráticamente todas las cosas desde un centro lejano. La significación es resultado de un afecto localizado, validado por la memoria de los lugares y las prácticas reanimadas y voluntario hasta recurrir a la violencia. La modernidad, con las fragmentaciones y pérdidas de sentido que entraña, hace reaparecer el tiempo de las pequeñas naciones, reivindicadas en nombre de las afinidades engendradas por un pasado común y tanto más acreditadas cuanto que el centro político domina cada vez menos las crisis de la transición. El reempleo de las antiguas configuraciones culturales que componen en cierta manera el subsuelo de la cultura actual, no se efectúa solamente en el interior del marco local. Puede nutrir a ideologías que se quieren regeneradoras —como la de la nueva derecha, que apela a las virtudes paganas y antiguas— o restauradoras —como las del integrismo religioso, que vuelve a unas fuentes de fe no alterada por las aportaciones

[160] R. Poggioli, *The Theory of the Avant-Garde*, The Belknap Press of Harvard University, Cambridge, 1968.

de la historia—. Puede contribuir a la creación contemporánea: el posmodernismo ha utilizado esta posibilidad, particularmente en arquitectura, mediante la neutralización, al menos alusiva, de temas recibidos del pasado.

Dos *respuestas globales* al desafío del sinsentido ocupan una posición dominante; tienen en común el requerir la creencia cuando las sociedades modernas la debilitan valorizando (o intenta hacerlo) las certezas seculares fundadas sobre la ciencia y la técnica, despreciando o arruinando las legitimaciones heredadas. Las empresas de intención revolucionaria intentan llevar a la modernidad fuera de la era de los simulacros, quieren hacer reaparecer el tiempo de los comienzos o de la «verdadera juventud del mundo», según la fórmula de Rousseau. No encuentran creación de sentido más que en la ruptura, el cambio radical, la adhesión incondicional a un proyecto de remodelación total de la sociedad, mediante el cual la política se hace objeto de fe. Pero la revolución ha multiplicado sus formas instituidas tras los primeros decenios de este siglo; no es tanto una esperanza pura, cuanto una referencia desde que ha organizado su victoria y se ha inscrito en una historia que nace con ella. Se acerca el tiempo en que se evalúa lo que trajo al ser, o se cuentan los éxitos pero también los fracasos y las perversiones fatales que componén su balance. El sentido de la historia, como durante tanto tiempo se dijo, ya no le pertenece; es la principal desposeída, se oculta —potencia simbólica debilitada— tras las relaciones de fuerza fijadas por las instituciones nacionales y negociadas en la escena internacional. La reverencia, apasionada en una época, por los países revolucionarios de Europa, y más tarde del tercer mundo, se ha ido desgranando progresivamente. La esperanza revolucionaria desnuda no deja aparecer ya más que violencia; la del terrorismo, que se ha convertido en una figura significativa del mundo actual, aunque su justificación se halla disociada de la interpretación hegeliana que imputa a la violencia un *rol* histórico, y aunque su función de crítica radical haya sido recusada. La consagración de la sangre no tiene ya ese efecto fundador que le otorgaba Kojève cercanos aún los acontecimientos del mayo del 68 y que le llevaba a no reconocer en éste, por defecto, más que «paparruchas» [161]. Mora-

[161] Juicio aportado por R. Aron en sus *Mémoires*, Julliard, París, 1983, p. 481 [trad. castellana: *Memorias*, Madrid, Espasa, 1986].

via, intentando llegar a la verdad del terrorismo italiano, recurre al mismo argumento: los terroristas «comienzan donde los otros políticos acaban, es decir, por la muerte, porque sienten necesidad de sacralizar sus ideas». Lo que se muestra es un enfrentamiento ritualizado del orden y del desorden en el que otros no han visto finalmente más que el «espectáculo de la guerra civil». El terrorismo lleva a la incandescencia lo que se busca en otros lugares y por otras vías con el fin de dar respuesta a las crisis de modernidad. De ello resulta la afirmación de certezas, el ataque brutal a las instituciones, las validaciones sumarias de la acción, la solidaridad total en el seno de una agrupación-secta, la unión incondicional en una organización reticular y la dramatización social y política que recurre a los sacrificios ejemplares. Sin embargo, el terrorismo no ha hecho aparecer una «violencia más auténtica» y renovada como fundadora; su juego mortal ha liberado un desorden salvaje y su coste parece aún más odioso.

La exigencia de sentido encuentra su lugar natural, sus raíces, en el espacio de lo sagrado. Se expresa allí de forma global, integral, por una búsqueda de orientación y de obligaciones. La modernidad ha provocado a la vez su debilitamiento (afectando a la institución y a los valores religiosos) y su avivamiento (constriñendo al descubrimiento de nuevos fines), sometiéndolo a la prueba de los grandes cambios. La aparente paradoja reside en la crisis de las iglesias (que ha recibido históricamente y por competencia el cargo de fieles) acompañada de la ampliación de nuevas religiosidades. Los movimientos religiosos están en vías de convertirse en uno de los aspectos del movimiento social en este fin de siglo. Lo más significativo es la liberación de lo sagrado: escapa en parte al control de las organizaciones que tienen tradicionalmente el monopolio de su gestión, reencuentra un estado más difundido y queda disponible para otras formulaciones y empleos [162] —lo que entraña, al menos, dos consecuencias—. Lo sagrado puede impregnar sobremanera el terreno secular: entra a formar parte de las ritualizaciones de la vida cotidiana y aporta su fuerza a las contestaciones; valida simbólicamente las experimentaciones culturales, sociales y políticas, que se quieren creadoras de sentido. Lo sagrado, en la medida en que aparece disociado de los grandes dispositivos religiosos, puede parecer que compete en adelante a la

[162] Cfr. R. Bastide, *Le Sacré Sauvage*, Payot, París, 1975.

elección y apropiación individuales: B. Wilson califica a las nuevas religiones mostrándolas cerradas en el dominio de la moral y la disciplina espiritual privadas y, por tanto, de poca importancia para el funcionamiento general de la sociedad [163]. Esta conclusión ha sido, no obstante, refutada por la evidenciación de la función colectiva de toda creación de sentido.

El movimiento de lo sagrado acompaña a las fluctuaciones y contradicciones de la modernidad por derroteros ya trazados. La religión se fragmenta, se pluraliza, se ve sometida a la ley de la concurrencia; debe hacerse creíble y deseable, ya que es incapaz de imponerse autoritariamente: «Es preciso "venderla" a una clientela que no estaba obligada a "comprarla"... Las instituciones religiosas se convierten así en agencias de organización de mercado y las tradiciones religiosas se convierten en bienes de consumo» [164]. Al igual que lo sagrado se difunde por el espacio profano, lo secular se insinúa en el espacio de lo religioso. Los lugares de producción y gestión de sentido se dispersan y se diversifican, y las ofertas de sentido se multiplican. Las Iglesias establecidas son solicitadas entonces por fuerzas contrarias: las de la adaptación (la puesta al día) que provocan una apertura filtradora de las demandas modernistas; las del retorno a la integridad doctrinal y litúrgica; las que reivindican la revitalización de la fe y una renovación carismática; y las que restituyen a la religión una carga política liberadora. La institución eclesial se ve conmocionada por ello, presentándose menos como gestora de la tradición que obligada a reavivar su significado, su simbolismo y sus ritos. Esta obligación es tanto más imperativa cuanto que las proposiciones concurrentes solicitan en número creciente las elecciones individuales. Los movimientos religiosos no tradicionales amplían el mercado de bienes simbólicos necesarios para la formación personal, para la búsqueda de una salvación individual y colectiva —y ante todo secular en razón de las pérdidas de sentido que resultan de la modernidad. La oferta es múltiple y manifiesta en el terreno de lo sagrado la proliferación de lo nuevo que genera: cristianismos disidentes y sincretistas, que toman a menudo

[163] La tesis de B. Wilson (en *Contemporany Transformations of Religion*, 1976) ha sido corregida por los socioteólogos que acentúan las funciones sociales de la innovación religiosa y cultural, creadora de sentido.

[164] P. Berger, *La religion dans la conscience moderne*. Le Centurion, París, 1971 (traducción francesa).

una forma sectaria y le dan su mayor visibilidad; agrupaciones importadoras de espiritualidades orientales, particularmente del budismo zen, fuertemente implantado en California; centros de meditación que se inspiran en la tradición y técnicas sincréticas; grupos de terapia que utilizan la fuerza de lo sagrado y el ritual, etcétera. Aquí de nuevo la modernidad multiplica las posibilidades. La interpretación resulta tanto más contradictoria. Hace hincapié en efectos no previstos: la innovación religiosa contribuiría a la adaptación a las situaciones presentes desviando su potencial contestatario, introduciendo medios de expresión personal que compensen los factores de despersonalización y combinando valores que en parte son tradicionales. A la inversa —por un conflicto de interpretaciones—, se ha mostrado que las religiones nuevas son indicadores y generadores de desintegración social y cultural, que contribuyen, ritualizándola, a una «tribalización» de la sociedad y de la cultura. Una valoración crítica, más centrada en el individuo y sus demandas de sentido y valores, acusa a las nuevas religiosidades de exacerbar la preocupación por el Yo y contribuir a la formación de una sociedad narcisista [165]. Sería así una forma de individualismo llevado ahora a «un punto a-social extremo», según la fórmula de N. Birnbaun [166].

Las investigaciones realizadas en los Estados Unidos entre los conversos de los años sesenta, todos nacidos de corrientes contraculturales, han hecho aparecer otros aspectos. Sin duda en razón de la elección de un punto de vista antropológico (interpretativo) aliado con métodos de la ética descriptiva, muestran que las pérdidas de sentido en los diversos campos de las relaciones y actividades conducen a plantear la cuestión del sentido en general, así como el de sus formas moral y religiosa. Llevada a este punto, la demanda de sentido (la «angustia moral», según D. Bell) apela a respuestas absolutas, sean de adhesión o rechazo. Las primeras explican no solamente la sumisión total o la pasividad cómplice en el seno del sistema sectario, sino igualmente el retorno al cristianismo conservador y autoritario. Las segundas se encaminan hacia la sacralización de la rebelión o hacia la conversión al revés —la

[165] T. Robbins y D. Anthony, «New Religious Movements and the Social System», *The Annual Review of the Sciences of Religion*, 2, 1978.

[166] En *Beyond the Crisis* (1977), Birnbaum precisa: «La idea de que hay un Yo auténtico despojado ha ocultado la dimensión política de la contracultura».

que se realiza en los grupos que reavivan la magia agresiva, o la brujería apoyada en el ocultismo, o el satanismo que ha encontrado espacio y organizaciones en California—[167]. La «ley» del desplazamiento hacia los extremos está aquí en marcha como en la mayor parte de las reacciones provocadas por los desafíos de la transición-modernidad. Los conversos a las nuevas religiosidades (y espiritualidades) manifiestan, asimismo, la acción de una segunda «ley», la de la recombinación de elementos, de creación por sincretismo —en este caso, la asociación de referencias, valores y modelos de vida que remiten a la vez a lo actual y a tradiciones conjugadas—. Se trata así, de transfigurar la existencia cotidiana, de restituirle su parte de significación, de esconder la razón técnica bajo los colores de la «experiencia extática» (sin emplear, sin embargo, los recursos de la cultura de la droga, de los que se han apartado numerosos conversos). Una ética que no es el resultado ya de mandatos trascendentes, sino de la experiencia presente, intenta formularse. Esta búsqueda adquiere una fuerza que el poder no puede ignorar. Carter, presidente predicador, consideraba a América como una comunidad moral fundada sobre la espiritualidad bíblica y sobre la libertad republicana. Reagan, presidente libre-empresario, pone a Dios y a la renovación espiritual al servicio de un invidualismo y de un conservadurismo social capaces de mantener el desarrollo de la empresa privada y el capital[168]. Al término del recorrido, el problema del sentido remite a la cuestión del poder, anteriormente colocada bajo la luz de la antropología.

Estas exploraciones antropológicas de la modernidad han sido conducidas como si se tratase de un reconocimiento de países desconocidos o mal conocidos. Permiten así hacer aparecer espacios donde se sitúan los elementos relacionados, componer una suerte de cartografía primera que expresa las formas, configuraciones en devenir, mediante las que se efectúan la relación con la naturaleza, la personalización de la relación social y la búsqueda de sentido. Es un repertoriaje previo a investigaciones más locali-

[167] H. Murray, «The Personality and Career of Satan», *Journal of Social Issues*, 18, oct. 1962.

[168] Esta sección dedicada a los «nuevos conversos» se nutre de los resultados (y de la interpretación) de la investigación sobre antropología moral efectuada y dirigida por S. M. Tipton: *Getting Saved from the Sixties*, University of California Press, Berkeley, 1982.

zadas y afinadas; una manera de hacer inteligible lo que se da a ver en la dispersión. Revela, por debajo de las fragmentaciones, los movimientos y las transformaciones que resultan de la modernidad, un trabajo múltiple, inacabado o inacabable, pero siempre generador de nuevas maneras de relacionarse con el mundo, los objetos, los otros y sus simbolismos. Dado que traduce una exploración, identifica particularmente lo que marca diferencias, lo que despista y constriñe a recurrir a nuevos referentes —entre ellos los que, en el campo de la cotidianidad, contribuyen a definir una sociedad en movimiento, enormemente mediatizada, menos sumisa a normas y códigos validados por el tiempo y más informada por las relaciones reticulares—. Desde un punto de vista más global, la diferencia es la que versa sobre el estatuto de lo real. La modernidad actual multiplica los medios de producir artificios, apariencias y simulaciones. Crea sin cesar una pluralidad de niveles de realidad y superrealidad, lo que impone la exploración de su imaginario e introduce así una legitimación suplementaria del desvío antropológico.

6. Lo imaginario en la modernidad *

La desorientación de lo imaginario

La modernidad parece abolir lo imaginario; o al menos trastorna los paisajes. Lo que es factor de difuminación remite ahora a un recuento ya cumplido [1]. El progreso científico se acelera a través de múltiples vías: las que conducen al reconocimiento de espacios, las que garantizan el conocimiento de la materia en la pluralidad de sus elementos o partículas y en sus fuerzas más escondidas, las que conducen a la cada vez más incisiva exploración de la célula viva. Nada parece escaparse a esta *apropiación científica* del mundo, de las cosas, de los seres, a este catastro minucioso de lo real. Las aplicaciones del saber, es decir, las técnicas, están sometidas a un mismo movimiento y son inmediatamente manifiestas; se diversifican y se suceden según ciclos cortos. Intervienen en todo lo que es del orden de lo material y lo vivo: las comunicaciones, la producción, la vida cotidiana, el consumo y la destrucción, la economía biológica del hombre y

* A lo largo de todo el libro se ha venido traduciendo *imaginaire* fundamentalmente como «imaginario» y no como «imaginación», acepciones ambas que entran en el mismo significado del término francés. Dada su mayor ambigüedad de uso en este capítulo, conviene hacer una aclaración: «imaginación» en castellano designa básicamente la facultad anímica que genera imágenes o combina recuerdos; «imaginario» es término galicista, no aceptado por la Real Academia, pero que ha acabado imponiéndose en ciertos campos (antropología, psicoanálisis) para designar un registro de lo social o del inconsciente que actúa a modo de depósito dinámico de imagénes o recuerdos. La distinción es sutil en castellano, dependiendo del contexto, y se ve anfibológicamente facilitada en francés para designar ya la facultad anímica (cuasi-consciente) ya el registro social o inconsciente. En la traducción se ha intentado discernir contextualmente cada uno de estos dos sentidos, empleando en general «imaginario» cuando se trata del depósito iconónico o ideal de una sociedad, o grupo social, e «imaginación» cuando se intenta designar la función proyectiva de dicha sociedad o grupo. *(N. del T.)*

[1] Cfr. capítulo precedente: «La modernidad en todos sus estados».

de su medio. Se suceden a la manera de las generaciones, pero aún más rápidamente —así, los ordenadores que «se engendran» y se desechan al ritmo del desarrollo tecnológico—. Son omnipresentes, acompañan al hombre incluso en el retiro de su vida privada: aparatos domésticos complejos, dispositivos miniaturizados, sistemas de vídeo, informática personal; a veces, en su cuerpo, con la intervención de la ingeniería médica, cuya primera realización espectacular y fantástica fue la implantación del corazón artificial. Conducen a una *visión instrumental* del mundo; todo tiende a ser valorado bajo criterios de funcionamiento, de operatividad técnica, de eficacia, de ajustes sucesivos a los nuevos imperativos tecnológicos [2].

El mismo dominio de lo económico, en tiempos del economismo y el consumismo triunfantes, es presentado como lo que ejerce un ascendente absoluto sobre las sociedades modernas y cuya gestión compete exclusivamente a los «managers». La disciplina que de ello trata pudo entonces (y puede ahora) proponerse como un saber riguroso y paradigma de todo conocimiento de intención científica en relación con los fenómenos sociales. La crisis mundial ha hecho reaparecer la duda; el creciente papel adquirido por el indeterminismo en las ciencias ha reducido sus pretensiones; los nuevos liberales han reintroducido el espontaneísmo. Sin embargo, la sociedad de consumo, siempre presente, continúa regulando las decisiones individuales según categorías de tener/gastar, según la economía del deseo de objetos, de servicios y disfrute. Ha conducido a una mercantilización casi generalizada y a una monetarización avanzada. Ha engendrado y difundido una *representación contable* de la vida personal [3]. Más allá de las obligaciones económicas, el hombre moderno sufre la obligación de las organizaciones y la burocracia, de las tecnoestructuras. Define sus actividades, su relación con las instituciones y su forma de habitar, de determinar su lugar en el interior de los grandes com-

---

[2] La expresión «nuevas tecnologías» (que substituye a «nuevas técnicas») se ha hecho uso frecuente, haciendo aparecer esta instrumentalización bajo tres aspectos: el de la revolución técnica permanente, el de las calificaciones que deben ser renovadas frecuentemente, y el de las máquinas de procesos totalmente invisibles.

[3] Caracteres manifestados principalmente por J. Attali (*L'ordre cannibale,* 1976) y expresados a partir de encuestas por V. Scardigli (*La consommation, culture du quotidien,* 1983).

plejos urbanos, de administrar su cotidianidad. Debido a estas condiciones, sus relaciones con los otros se empobrecen, se despersonalizan parcialmente, se hacen más indirectas. Lo social se deja ver cada vez más bajo las *figuras de la abstracción;* su rechazo, tal como lo expresaron los jóvenes al comienzo de los años setenta, es revelador en este sentido —es rechazo del «sistema», de lo indesignable (la sociedad se convierte en una «cosa» imposible de calificar)—[4]. La compensación se busca en los ensayos de repersonalización de la relación social y en las tentativas de apropiación de múltiples imágenes producidas por la modernidad.

Estos procesos dominantes no son los únicos que actúan; muchos otros provocan un reforzamiento de sus efectos:

Por un lado, aquello que afecta el referente principal de toda vida cotidiana, que la virtúa y a largo plazo le confiere un sentido, dándole una memoria y un imaginario: el empleo. La generalización y prolongación de la educación, la generalización de las formaciones especializadas y más parcelarias contribuyen a la difusión de una racionalidad operatoria que sustituye a los saberes completos y concretos, transmitida por una tradición y una práctica que establecen una relación personalizada con el oficio. El «algoritmo» —la manera de proceder, definida abstractamente— sustituye progresivamente al viejo arte del trabajador; la competencia se precariza por obsolescencia técnica.

Por otro lado, lo que perjudica a los generadores de sentido que orientan el curso de una vida entera, fijan sus elecciones y su disciplina, transfiguran lo que tiene de ordinario: las realizaciones históricas de lo sagrado. La depreciación de las religiones domésticas resulta de la crisis de las Iglesias instituidas; de la pujanza de la incredulidad y de la indiferencia hacia una salvación que no afecta la vida inmediata. Este desencanto progresivo de la existencia humana ratifica las fuentes de un imaginario que se ha constituido y enriquecido a lo largo de los siglos o de los milenios, que ha generado las obras de cultura, incluidas las más populares. El *cálculo* que permite negociar situaciones en sociedad sustituye al proyecto de asegurar la supervivencia de un más allá al que dan forma la creencia y la imaginación. Las nuevas religiosidades, formadas y sustentadas por sectas o grupos marginales,

[4] Cfr. J. Duvignaud, *La planète des jeunes* (en colaboración con J.-P. Corbeau y Christine Astier-Brunet), París, Stock, 1975.

son aceptadas como respuestas al malestar de las sociedades actuales que como respuesta al deseo de salvaguarda después de la muerte. Ya he mostrado anteriormente que eran aceptadas en tanto experiencias que garantizaban una vida diferente.

Existe una última tendencia fuerte que puede contribuir a la desecación de la imaginación: la *banalización cultural,* es decir, la formación de culturas que se hacen más homogéneas, porque cada vez son más comunicantes, más similares, y, por tanto, empobrecidas por la desaparición progresiva de las diferencias más significativas. En las sociedades dominantes, detentadoras del monopolio de la iniciativa, continuamente productoras de modernidad y estimuladoras de las demandas del consumidor, la cultura de lo cotidiano multiplica las similitudes a pesar de la diversidad de condiciones locales y la desigualdad acentuada de las posiciones sociales. Los equipamientos domésticos, los modelos y modas rápidamente vulgarizados, los media, el automóvil, las distracciones, los condicionamientos de origen diverso (la publicidad, los sondeos, los estimulantes de la imitación) tienden a hacer los lugares, los marcos materiales de la vida corriente, los individuos y sus comportamientos cada vez más parecidos. Esta homogeneización desde dentro, producto de una *modernidad autoaculturante* es el caso de los países iniciadores, se comunica hacia fuera. Se impone en los países en vías de desarrollo, difundiéndose, ante todo, en provecho de las clases detentadoras de poder y de sectores del medio urbano. Provoca la regresión de las formas de ser y hacer heredadas de la tradición, inscrita en las configuraciones simbólicas e ideológicas recibidas del pasado. Las reivindicaciones de reconquista de la identidad cultural acompañan a las de carácter más político y, a veces, prevalecen sobre ellas, justamente porque existe una banalización de las culturas. Reencontramos aquí un proceso ya señalado: a una cultura extensiva, resultante de una modernidad generalizada y en vías de universalización, replica una cultura intensiva, localizada, provocadora de diferencias.

La modernidad occidental tiene un carácter conquistador, se presenta como exclusiva. Según las opciones fundamentales, intenta crear un mundo unificado por necesidades cada vez más idénticas (regidas por la mercancía y el mercado), o por una adhesión ideológica única, expansiva, que explota las potencialidades totalitarias. Esta modernidad en movimiento, portadora de convergencias y, aún más, de divergencias fundamentales, hace

aún más arriesgadas las exploraciones de lo imaginario contemporáneo. Pero, al mismo tiempo, conduce a reconocer su necesidad, pues en este espacio está en juego, en parte, el porvenir. El camino conduce a un primer repertoriaje de los lugares, de las formas y de los dinamismos de lo imaginario en un período histórico en el que todas las sociedades y civilizaciones experimentan una mutación.

La modernidad pone en presencia de una suerte de rompecabezas cuyas piezas están mezcladas, algunas faltas y, por añadidura, están en su mayor parte en movimiento. Todo se agita y los individuos se encuentran en una situación de incertidumbre, ya que las balizas que orientaban el curso de la vida se modifican y desplazan de continuo. El paisaje (soporte de la memoria colectiva) cambia debido a la urbanización continua y a las desubicaciones que engendra, a las nuevas arquitecturas, y a la extensión de las redes de comunicación. La vida privada encuentra transformados sus ámbitos igualmente, por el hábitat moderno y la fragmentación residencial de los períodos de ocio, por la multiplicación de los instrumentos de uso doméstico, por la irrupción de sonidos (radio), imágenes (televisión) y de todos los «tele» que desdibujan la frontera entre interior —el hogar— y exterior. El trabajo mismo, no determina ya una obligación de por vida, está sometido cada vez más a los azares que resultan de los progresos técnicos, de los trastornos de las estructuras económicas, de las modificaciones que afectan las cualificaciones y empleos. Cuanto contribuye a definir concretamente al individuo, asegurar sus efectos y su inserción social, se encuentra obligado al cambio o a la inestabilidad, y contrasta con las exigencias de garantía, con las reticencias y resistencias frente a las obligaciones de movilidad y reconversión.

Desde la trivialidad cotidiana hasta los saberes y sus aplicaciones o las normas que regulan las existencias individuales, nada escapa a la *usura,* a la depreciación, y, por tanto, a la valorización de la novedad. El productivismo, asociado a la exasperación del consumo, ha provocado el despilfarro, la rápida revaluación de los objetos modernos, la versatilidad que resulta de las modas provocadas y su sucesión acelerada. El simple hecho del cambio —aunque no afecte más que a las apariencias, la forma, el pormenor— adquiere un valor y se hace en sí mismo una mercancía. Los conocimientos científicos y prácticos, así como las maniobras y proce-

dimientos operativos en los sectores productivos punteros, son rápidamente tachados de obsolescencia. Los primeros prescriben rápidamente imponiendo una información continua, cada vez más pesada [5]. Los segundos quedan fuera de uso cada vez más rápidamente en las sociedades gobernadas por la búsqueda de una productividad creciente y por la necesidad de conseguir ventajas en una competición áspera y a la vez discriminante. Finalmente, las costumbres no se mantienen ya dentro de unos límites relativamente fijos. Se hacen fluctuantes: la sexualidad se libera de un código riguroso y sancionado, la familia cambia de composición, de estatuto y se hace precaria, el trabajo se acepta menos como una disciplina que regula lo esencial de la existencia, las convenciones morales se someten al efecto de difuminación, provocando así la difusión de un *agnosticismo generalizado*. La disidencia violenta y no-violenta, la marginalidad en sus diversas formas, la fuga hacia adelante del imaginario expresan el descrédito de una conformidad menos sólidamente fundada y, más radicalmente, el rechazo de una modernidad considerada negadora de una tradición o, a la inversa, de una verdadera revolución.

La modernidad se caracteriza —con frecuencia se recuerda— por el valor positivo otorgado al cambio, pero también por las *relaciones de incertidumbre* que éste induce en su realización y difusión. En todas partes aparece como generadora de contradicciones. Por una parte, impone su lógica, su racionalidad; produce representaciones de un mundo más transparente por efecto del progreso científico acelerado, por una naturaleza mejor gobernada, ya que mejor sometida en razón de desarrollos técnicos acumulativos y rápidos, una sociedad cada vez más programable gracias a la tecnificación de los agentes de gestión y de las organizaciones [6]. Por otra, la modernidad se experimenta bajo el aspecto de lo negativo; es algo reconocido, y la coyuntura de crisis

---

[5] Los problemas de la información científica y técnica se hacen significativamente de una gran complejidad: problemas de almacenamiento y de selección (bancos de datos), problemas de conexión y de acceso rápido, problemas de tratamiento y explotación, etc.

[6] A. Touraine anuncia el «nacimiento de una sociedad programada» que no es «producto de leyes naturales o de especificidades culturales, sino de una acción ejercida por la sociedad sobre sí misma». Cfr. *Le retour de l'acteur*, Fayard, París, 1984, pp. 221 y ss. Tesis que propuse en mi obra *Sens et puissance*, PUF, París, 1971.

acentúa esta toma de conciencia de que los cambios no son necesariamente favorables, que tienen efectos destructores o no buscados, perversos. Estos dos conjuntos de representaciones opuestas se traducen en visiones optimistas (todo es posible) o pesimistas (todo conduce a la auto-destrucción), cuyo enfrentamiento crea desgarros que abren sitio a lo imaginario. La concepción racional, instrumental del mundo y de la sociedad no se generaliza hasta el punto de eliminar las metamorfosis de lo real sin las que no sería aceptado. El individuo asume la vida colectiva y su propia vida tal como son, ya que hay de ambas una representación a la vez objetivada e imaginaria, transfigurada. El hombre se sitúa, se inscribe en su medio y actúa bajo los mecanismos de la razón ordinaria, y más aún de sus propias razones donde se mezclan sus intereses, sus deseos, sus interpretaciones y sus creencias.

Lo imaginario se hace más necesario que nunca; es, en cierta forma, el oxígeno sin el que decaerían toda vida personal y toda vida en colectividad. Está formado por todas las imágenes, que cada uno compone a partir de la aprehensión que tiene de su cuerpo y de su deseo, de su entorno inmediato, de su relación con los otros, a partir del capital cultural recibido y adquirido, así como de las elecciones que provocan una proyección en el porvenir próximo. Los grupos y el conjunto social en su totalidad obedecen a una misma necesidad; Durkheim saca de esta constatación una conclusión extrema, que formula en su tesis fundamental de que la sociedad está, «ante todo», constituida «por la idea que se hace de sí misma». Más recientemente, la antropología ha mostrado cómo la imaginación colectiva procede de la herencia del capital mítico en las sociedades tradicionales; la sociología ha puesto en evidencia todo lo que contribuye, según la fórmula de C. Castoriadis, a la «institución imaginaria de la sociedad» [7]. La asociación de ambas disciplinas me ha permitido, en el curso de los primeros capítulos de este libro, mostrar concretamente el trabajo de lo imaginario en la producción de poder y los efectos que ejerce sobre los súbditos. Esta misma exploración, pero con riesgos más numerosos, debe ser dirigida en los lugares donde se explica lo imaginario de la modernidad; la que ha desechado R. Caillois, deteniéndose en el umbral de la actualidad en

[7] C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la sociedad*, Seuil, París, 1975.

sus «aproximaciones a lo imaginario», y rechazando analizar lo que se esconde y parece indescifrable, en razón de la turbulencia de los gustos y la desarticulación del pensamiento [8].

La modernidad contemporánea no reduce lo imaginario; lo hace secreto, como ha ocurrido en todas las épocas; pero cambia su régimen, lo libera y lo hace más fluctuante, volviendo sus usos y explotaciones más evidentes. Las sociedades que ponen el acento en el conocimiento racional, la acción instrumental eficaz, la productividad y la expansión exasperan, sin embargo, la imaginación multiplicando sus medios y lugares de producción, sus usuarios y sus manipuladores. La movilidad de las personas, la proliferación de imágenes y signos, la comunicación imitativa de las necesidades sustentada por los provocadores del consumo, y la circulación rápida de bienes culturales banalizados y productos del imaginario político, concurren, en esta solicitación constante de lo imaginario. Este se constituye cada vez menos a partir de repertorios, de «esquemas» establecidos y transmitidos a largo plazo: la religión, las tradiciones y sus simbologías, las costumbres, las maneras de hacer y ver heredadas o revividas [9]. Se hace más abundante, más inestable, ya que se forma o renueva en sociedades en constante movimiento, que engendran una inflación de las imágenes al igual que de signos y objetos. Se encuentra, por un lado, en estado naciente, al mismo tiempo que sometido a efectos de difuminación. Pero el aspecto más significativo es la aparición de una *tecnoimaginación,* concomitante con la aparición de una tecnología que ha contribuido a la desaparición de los sistemas de pensamiento de forma tradicional. Conjugándose la técnica y lo imaginario, crean una variedad de singular potencia, ya que une la fuerza de las imágenes a la «magia» de las máquinas complejas. La informática es especialmente propicia a una tal elaboración, que puede ser empujada hasta convertirse en expresión de un mesianismo tecnotrónico, anunciador de la solución de los mayores problemas de este tiempo mediante la universalización de la sociedad informatizada.

---

[8] R. Caillois, *Approches de l'imaginaire,* Gallimard, París, 1974.

[9] Esquemas de los que G. Durand dice que «forman el esqueleto dinámico el cañamazo funcional de la imaginación»; cfr. *Les structures antropologiques de l'imaginaire,* Bordas, París, 1969, p. 61 [trad. castellana: *Las estructuras antropológicas de lo imaginario,* Madrid, Taurus, 1981]. Esquemas que se emparientan con el «símbolo motor» definido por Bachelard.

Lo imaginario del espacio

Lo imaginario transporta a lugares, produce una tipografía que le es propia. En este sentido, refleja —pero transformándolas— las relaciones que el hombre ha establecido con el espacio en el que el pasado ha dejado sus inscripciones, dando así materialidad a la memoria colectiva [10]. Provoca sobre todo la invención de horizontes; los que se abren después de la muerte (país de los difuntos, paraíso o infierno), los que se sitúan más allá de los lugares habituales, a los que se puede llamar exo-tópicos, los que definen ciudades ideales, a construir en parte y por esta razón calificadas como utópicas. Los mitos, tradiciones y artes populares, las obras písticas y las creaciones literarias han multiplicado las representaciones de estos horizontes.

El hombre contemporáneo se encuentra, a este respecto, en una situación nueva, su relación con los espacios se complejifica y se multiplica. Ha conseguido en algunos decenios el conocimiento real de un *espacio abierto*: el de los universos que la investigación espacial, con sus ingenios, tripulados o no, le hace descubrir; el de una Tierra accesible en todas sus regiones o casi, por el hecho de la vulgarización de los viajes de larga distancia. Se trata de un cambio más imprevisible en sus consecuencias que el de la época de los grandes descubrimientos, a partir de los siglos XV y XVI, período durante el que tiene lugar la primera modernidad europea. Los explotadores han pasado a serlo de otros mundos, aunque el nuestro no sea ya sino el de los viajeros. A la inversa, lo que se experimenta en las prácticas cotidianas son los efectos de un *espacio cerrado*: el de las aglomeraciones urbanas, los transportes y los lugares cerrados de actividad, el de las masas, el de los grupos, los movimientos colectivos que entrañan la pérdida en el anonimato. La imaginería constituida según esta doble experiencia revela su ambigüedad, evoca a la vez la evasión y el aislamiento. Existe una tercera forma que especifica plena-

[10] M. Halbwachs, en *Les cadres sociaux de la mémoire collective* (1925), ha subrayado este aspecto. Su obra más importante (en tanto que ilustración) es: *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte*, PUF, París, 1941 y 1971. Muestra que «la memoria colectiva es, esencialmente, una construcción del pasado»: adapta la imagen de los hechos antiguos a las creencias y necesidades espirituales del «presente».

mente la modernidad, el *espacio de los «tele»*, de las redes técnicas mediante las que las telecomunicaciones transmiten mensajes e imágenes. Dicho espacio está casi saturado en ciertos de sus sectores, se densifica continuamente. Introduce una super-realidad que duplica la realidad material, que propicia las manifestaciones de lo imaginario, la creación de lugares, de objetos, de seres que tienen una evidencia completamente diferente.

La ciencia y las técnicas espaciales enriquecen con aportaciones que se acumulan sin cesar, lo que contribuye a formar el *imaginario cósmico* de los contemporáneos. La llegada a la Luna desmitificó el planeta que alumbraba cuentos infantiles y sueños adultos. Nos mostró sus paisajes, permitió recoger ciertos materiales —y las «piedras lunares» que ya no son objetos imaginarios, sino objetos sometidos a indagación científica. Hizo posible una cartografía precisa y un recuento físico del mundo selenita. Al mismo tiempo, esta exploración dejó ver y concebir un espacio infinito, que se hace accesible a los descubrimientos; ha abierto territorios nuevos al trabajo de la imaginación, asociando la técnica más inédita —por su complejidad, y las formas dadas a sus realizaciones y a sus actuaciones— a la prospección de universos *absolutamente* extraños. La producción de imágenes es tan libre que las fronteras entre la ciencia y la ficción científica son ahora imprecisas; tienen grados diferentes, desiguales y que se interfieren. Los cohetes, las naves espaciales, los satélites, las sondas, son vulgarizados por los media, las maquetas, las imágenes y los libros, y los juguetes de los niños de la modernidad; no apuntan más que una tecnología de lo extraordinario. La ingeniería y la economía imaginadas con el fin de equiparar las futuras colonizaciones del espacio acentúan este carácter de realización fantástica: con los proyectos de explotación de minas cósmicas y tratamiento de los materiales extraídos, con la puesta en práctica de dispositivos capaces de captar y decodificar las señales emitidas por los eventuales seres vivos de otros mundos, con el advenimiento de la primera generación de trabajadores del cosmos y la puesta en órbita, en un futuro previsible, de islas espaciales habitadas, haciendo posible la ubicación extraterrestre de ciertas actividades. A lo que se añade, mediante el recurso a la recombinación genética, un programa de creación de una variedad de hombres «de excepcional resistencia», adaptada a los medios arti-

ficiales y las tareas futuras [11]. La imaginación se ve alimentada ya desde ahora por miles de imágenes filmadas y por las fotografías que transmiten las sondas espaciales; que contribuyen al desarrollo de otro fantástico de la materia. Las revistas de divulgación científica, al exponer las exploraciones y los resultados de la investigación astrofísica, se convierten en iniciadores de una suerte de romanticismo cósmico. Saturno y su archipiélago de satélites aparecen en una de ellas, como la figura de un universo en permanente efervescencia: los elementos están desencadenados, los bloques de hielo y los trozos de materia entrechocan atravesando las nubes de gas movidas por los vientos que alcanzan velocidades inauditas, desplegando inmensas capas de colores suntuosos. La pasión por los otros mundos suscita una demanda creciente de informaciones e ilustraciones; muchos científicos responden con obras de gran difusión que revelan los misterios del Azul [12].

Todo se presta a la explosión de lo imaginario: lo que está en marcha, lo que parece ya conocido, y más todavía la inmensidad de lo desconocido. El hombre contemporáneo adquiere posibilidades incomparables para escapar, a su condición de terrícola, mediante la imaginación que se nutre de las aportaciones científicas y técnicas. Al contrario de la predicción formulada por P. Valéry, cree que «el tiempo del fin del mundo» no llegará. Puede también imaginar, y mejor, por imágenes menos aproximativas, la desconcertante imbricación del espacio y del tiempo, las fronteras invisibles que separan los sistemas que constituyen el universo infinito, los mundos en que es la materia misma, y no ya lo vivo, lo que engendra los acontecimientos. Los viajes en el espacio-tiempo han solicitado particularmente la imaginación de los autores de ciencia-ficción; ilustran los efectos (a menudo fatales) del desfase entre el tiempo de los hombres y el de las naves espaciales en movimiento, así como el desfase resultante de las diferencias de temporalidad entre las galaxias; asocian el recorrido de los

---

[11] Rendimiento dedicado al genio genético del Kennedy Institute (Universidad de Georgetown): «La sociedad podría tener necesidad de producir individuos de resistencia excepcional para desempeñar roles particulares, por ejemplo, gentes pequeñas para los vuelos espaciales». Citado por L.-V. Thomas, *Fantasmes au quotidien*, Méridiens, París, 1984, p. 36.

[12] Los de H. Reeves, por ejemplo, cfr. H. Reeves, *Patience dans l'Azur* [trad. castellana: *Paciencia en el cielo azul*, Barcelona, Granica, 1982]; o *L'évolution cosmique*, Seuil, París, 1981.

espacios y el de las épocas de larga historia humana, a veces con lo inesperado de un tiempo a contrapelo que invierte su trayectoria tras ser acelerado, como en *2001, una odisea del espacio* [13]. Estos viajes conectan en cierta forma con la tradición del viaje filosófico, explotando las relaciones dedicadas a los países y pueblos recién descubiertos; ahora, son los otros mundos los que dan el pretexto. La imaginación que ha compuesto la arquitectura de los mitos en el curso de milenios, se transforma rápidamente, debido a las explotaciones reales y ficticias; provoca la irrupción bajo nuevas figuras de los constituyentes fundamentales que son los elementos, las fuerzas, el espacio, el tiempo y los seres extraños. Los ensueños sobre el universo han dejado sitio a la ciencia-ficción cosmogónica; mientras que, paralelamente, la cosmología del siglo XX ha arrastrado a la razón a una «nueva aventura» [14].

El hombre contemporáneo ha adquirido los medios de proyectar y situar en el espacio cósmico lo que, hasta hace poco, colocaba en el territorio de la utopía, aunque las ciudades postuladas felices —comenzando por aquella cuya construcción confió a los pájaros, esos dioses de los orígenes— hayan podido ser presentadas como nuevos mundos «de arriba». En Estados Unidos, la pasión espacial se ha contagiado rápidamente, a lo que han respondido, de unos años a esta parte, los miles de cursos de los *Colleges* dedicados a la enseñanza de la ciencia-ficción, que tienen por objeto el presentar «un estudio de la tecnología y de la vida modernas». Los más numerosos guiones propuestos a los estudios americanos más poderosos fueron, en cierto momento, los que tenían el cosmos como escenario. Sé que la ficción científica vulgarizada constituía «una parte de la cultura popular» y suscitaba una producción fílmica generadora del «western de los años sesenta». El hombre de la modernidad no se limita a localizar en el espacio las odiseas del futuro. Imagina pueblos de seres absolutamente diferentes de todos los que componen su especie, civilizaciones radicalmente distintas y equiparadas con máquinas que son, en cierta forma, la hipérbole de todas aquellas que puede

[13] Cfr. las ilustraciones que propone L.-V. Thomas, *op. cit.*, cap. 2: «Pouvoir du temps, pouvoir sur le temps».

[14] Esta «nueva aventura de la Razón» es objeto de la obra de J. Merleau-Ponty dedicada a la cosmología contemporánea: *Cosmologie du XXe siècle*, Gallimard, París, 1965 [trad. castellana: *Cosmología del s. XX*, Madrid, Gredos, 1970].

concebir y realizar ahora. Al igual que ciertos técnicos, que han pensado en hacer de la Luna un cubo de la basura de los desechos industriales más nocivos, proyecta en el espacio sus miedos y angustias más irreductibles. Allí localiza el gobierno totalitario de las máquinas y de las organizaciones que las sirven, despliega todas las manifestaciones del poder ilimitado, proyecta los estragos de guerras despiadadas, en cuyo curso se enfrentan mundos enteros, en combates en los que está en juego la destrucción total. Manifiesta así su obsesión de tener que hacer lugar en un futuro próximo a un tipo de hombre y a una forma de civilización que no serían humanas más que por las apariencias. La ciencia-ficción resulta particularmente imaginativa en la concepción de armas devastadoras; las series japonesas de dibujos animados, difundidas en el mundo entero, muestran el enfrentamiento de universos, al mismo tiempo que el de buenos y malos, que pueden ser androides. Los videojuegos permiten la participación en batallas cósmicas que unen la fantasía espacial y los ingenios de manipulación electrónica. Recurriendo a la transferencia —que permitió a las sociedades tradicionales expulsar simbólicamente sus males irreparables—, el hombre moderno deporta hacia el más allá (del espacio o del tiempo) lo que define para él el mal de hoy.

Los humanoides dan forma a todo aquello que, en el espacio, es portador de calamidades y catástrofes. Estos invasores y agresores extraterrestres «se asemejan extrañamente a los hombres: racistas, crueles, ávidos, practican voluntariamente los más desoladores genocidios» [15]. Pero el catastrofismo genera su inverso, la ficción salvadora: del cielo pueden surgir seres benéficos, salvadores. Los ocupantes de los objetos voladores establecen, entonces, con los humanos relaciones positivas; vienen a advertirlos de peligros mortales, que no atañen más que a ellos mismos. Los ponen en guardia, como hace uno de los visitantes desembarcados sobre el planeta Tierra en una ficción debida a J. P. Andrevon: «La inteligencia es un arma de doble filo... Puede ser que traiga en sí los gérmenes de su destrucción potencial. Ciertas especies consiguen vencerlos, otros se dejan invadir y destruir» [16]. El culto

---

[15] L.-V. Thomas «Catastrophisme et science-fiction», *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 53-1, 1982.

[16] En *Le désert du monde*, publicado por Denoël, colección «Présence du Futur» y citado por L.-V. Thomas, *op. cit.*, p. 83.

espacial ha producido nuevos pioneros, héroes y semidioses. Así ocurre con los personajes positivos de *Star Trek* (serie ya vieja de la televisión americana), ocupantes de una nave espacial que opera en el siglo XXII. Se celebraron algunos encuentros en Nueva York para rendirle honores, y manifestarles con insignias y reliquias su adhesión; el actor que tenía el papel principal propuso con ocasión de una entrevista una interpretación reveladora: «Tras el Vietnam, el Watergate y todos los horrores de los quince últimos años, es fácil de ver [lo que representamos]; somos los tipos valientes del Universo». La cultura espacial no sólo se asocia a las mitologías nacientes de la modernidad, sino también a las esperanzas reales de grupos que convierten su angustia terrestre en ilusión celeste —los seres de otros mundos nos traerán la salvación, es preciso preparar su llegada—. Aparece un *mesianismo cósmico,* homólogo de los cultos «cargo» melanesios, que quieren provocar el retorno de los antepasados portadores de riquezas y saberes, únicos capaces de poner fin a la miseria material y cultural. Una misma forma de esperanza salvadora responde a las ansiedades nacidas de la tradición desaparecida y a las provocadas por la modernidad desoladora.

Esto no es más que un aspecto de una continuidad con múltiples expresiones. Platón encontró en el cosmos las leyes de una armonía que une el orden del Universo con los de la Ciudad y el Alma. Aristófanes mostró que la ciudad celestial y radiante no es más que una ilusión, un sueño bueno sólo para abastecer a los hombres de «leche de pájaro». Cyrano de Bergerac quiso explorar el «Otro Mundo», utilizando una máquina voladora; pero sus consideraciones sobre los Estados e imperios de la Luna y del Sol inauguran en cierta forma la crítica «mediante el cielo»: asocian el naturalismo cósmico al rechazo de las ortodoxias y los conformismos. La certeza de pluralidad de mundos se vuelve un hecho de pensamiento típico de los libertinos. En sus Entrevistas dedicadas a esta pluralidad y presentadas bajo el pretexto de una conversación con una mujer culta, Fontenelle propone una argumentación científica que da respuestas plausibles al problema de la existencia de extraterrestres inteligentes. Afirma que existen (salvo en la Luna), que no tienen forma humana (no son de la «posteridad de Adán») y que manifiestan la vida tal como nosotros la conocemos. Opone a la teología un positivismo temperado,

y plantea plenamente la cuestión de la posibilidad de admitir e identificar al Otro en su diferencia absoluta [17].

Estas alusiones ilustran las funciones principales de la referencia cósmica: mítica y explicativa, utópica y reveladora de lo imaginario, crítica y relativista, científica y filosófica. Falta la función profética, aquella que parece hoy prevalecer sobre las otras sin haberlas abolido, la que reivindica la ciencia-ficción con la ambición de anticipar el futuro mediante la imaginación científica y técnica, para encontrar las ideas que permitirán quizá «salvar un mundo en rápido declive» [18]. Algunos de los más renombrados autores —Asimov, Pohl, Williamson— han adquirido el estatuto de «profetas de hecho»; muchas de las grandes organizaciones los emplean con el fin de obtener predicciones exclusivas. La profecía calculada (nacida de la ficción científica y de la tecnoimaginación) y la profecía esperada (manifestada por la espera de salvadores que vengan de otros mundos) tienen un mismo origen actual.

Existe un espacio lentamente explorado que se ha hecho en algunos decenios accesible al hombre contemporáneo: el de su propio planeta. Éste adquiere cierto conocimiento, sea de manera directa debido a la facilidad de los viajes que ponen la mayor parte de los países a su alcance, sea de manera indirecta por testimonios, ilustraciones y objetos que le son transmitidos en gran número. Se descubre así, ocupando una «tierra humana» y diversa. El imaginario que podríamos llamar *etnológico* se hace a la vez más concreto y más rico; se construye a partir de imágenes, de experiencias y de vivencias que contrastan con el monótono curso de la vida cotidiana. No opera ya como lo hacían los libros de viajes y exploraciones, introduciendo en la narración de tierras desconocidas costumbres estimadas como salvajes, aventuras arriesgadas y empresas concebidas como portadoras de civilización. Ya no se centra en una representación exclusiva y comple-

---

[17] Los *Entretiens sur la pluralité des mondes habités* [trad. castellana: *Diálogos sobre la pluralidad de los mundos*, Madrid, Aguilar] fueron publicados en 1686, y se reeditaron en seguida. Fontenelle afirma allí la pluralidad de los mundos, anuncia que el hombre tendrá capacidad de volar y alcanzará la luna. Este gran texto anuncia la segunda modernidad europea, la que llamamos «Ilustración».

[18] La fórmula es de J. Williamson, autor de textos de ciencia ficción de finales de los años veinte, particularmente de *Les Humanoïdes*.

tamente positiva del «hombre civilizado», sino que trata, por el contrario, de la diversidad de las culturas, de las *diferencias* que han producido evoluciones separadas e historias distintas. Esta distribución intelectual, emocional e imaginaria del mundo es nueva. Durante largo tiempo, la cultura popular no recibió más que imágenes fantásticas y salvajes, y luego coloniales y aventureras [19], localizándose y expresándose las angustias colectivas en los países lejanos, como pasa ahora cuando se sitúan en el espacio exterior. En el curso de la historia cultural occidental, el tema exótico aparece como un medio de la crítica social y como provocador de nuevas creaciones, es un instrumento de ruptura y a menudo un factor de modernidad. Montaigne ilustró la primera de estas posibilidades; sometió su reflexión a prueba de los «salvajes», acreditó sus costumbres con el fin de denunciar las debilidades de su propia sociedad; mostró que el desarraigo cultural cumple un papel de revelador crítico. La segunda posibilidad se realiza mediante creadores culturales de nuestra modernidad actual, con poetas que, como Michaux, ese «mago de la inseguridad», han guiado las fugas imaginarias hacia universos humanos transfigurados, con la ruptura iniciada en el arte por el descubrimiento de las artes primitivas. Ahora, la imaginería exótica tratada por las dos culturas está profundamente trastornada, está en vías de banalizarse.

El hombre de la modernidad está abierto a un conocimiento efectivo del mundo, es consumidor de desarraigo, muestra curiosidad por costumbres y obras totalmente extrañas a su propio medio. Constituye esta relación de manera real —ha visto, ha acumulado imágenes y recuerdos materiales— *e* imaginariamente —se libra a un trabajo de transposición que revela sus esperanzas, sus rechazos y sus inquietudes escondidas—. Lo que de esta forma le es aportado varía según su investigación personal en esta búsqueda de lugares, hombres y usos diferentes. Es, ante todo, la ruptura con todo lo que es propio de la realidad cotidiana, la posibilidad de estar lejos y de existir por un tiempo de otra forma. El comercio del desarraigo, que explota una demanda ahora numerosa, le vende viajes que lo proveen de imágenes extranjeras y estancias que le permiten vivir, en una suerte de paréntesis y en

[19] Cfr. el número especial de la revista *L'histoire*, 69, 1984, «Le temps des colonies», introducción de G. Balandier.

un estilo mimético, como quien vive muy lejos de su universo ordinario. Lo que se le ofrece, sin embargo, es el desarraigo y la ocasión de definirse en comparación con otros hombres, y también, por un efecto de compensación, de apreciar mejor, rompiendo su aislamiento, lo que resulta de la modernidad propia de su sociedad. Se ve de otro modo desde fuera, a partir de lugares donde todo se deja aprehender en la diferencia. Existe una contradicción que nubla a veces el trabajo de la imaginación: el viajero desarraigado valora lo que descubre y experimenta en otro lugar, pero puede despreciarlo finalmente, con el fin de realizar la evaluación que hace de su medio habitual y de sí mismo. El recorrido lejano se ha convertido no solamente en una posibilidad, sino, para muchos, en una necesidad. El hombre moderno intenta compensar lo que lo aísla, lo que lo cierra, lo que lo limita, mediante el desarraigo, el acceso a un «universo transportador» del que J. Duvignaud dice que constituye una «inmensa matriz de utopías, sueños, conocimientos» [20].

Los jóvenes de las sociedades privilegiadas establecen con el exterior una relación compleja. Son móviles y hacen de ese deseado nomadismo una condición de su formación. Se ponen del lado de la ruptura mediante viajes a países alejados; deben responder a lo inesperado e involucrarse en experiencias nuevas; así aprenden a conocerse mejor por el reencuentro y el descubrimiento de formas de ser totalmente diferentes. Su desplazamiento se transforma entonces en itinerario iniciático, comparable a lo que era antes en un mundo más limitado, la vuelta a Francia de los amigos. Acceden a la consciencia de los contrastes: entre niveles de desarrollo, géneros de vida y concepciones de la naturaleza, de la sociedad y del hombre. De su exploración, de su búsqueda, sacan nuevas respuestas a las cuestiones que expresan sus exigencias, sus dudas, sus rechazos. Consiguen, también, un enriquecimiento de su imaginación según su elección profunda: la de la modernidad conquistadora (a través de Norteamérica), la de las comunidades, solidaridades y revueltas (a través del Tercer Mundo), la de la aventura mística, de la evasión espiritual y del dominio corporal (a través del Oriente, sus religiones y sabiduría). El mundo entero se convierte en un gigantesco mercado de imágenes, de expe-

[20] Presentación de *Nomades et vagabonds, Cause Commune,* 1975/2, París, 10/18, 1011.

riencias desconocidas, de revelaciones que marcan el cuerpo, y aún más, la personalidad. El viaje ha sido siempre visto como una iniciación a lo real, pero hoy se trivializa porque ya no está reservado a una minoría. Permite también conquistas de la imaginación a menudo más importantes que la constatación y el aprendizaje resultantes. Detenta esta propiedad por haber constituido durante largo tiempo uno de los movimientos naturales de la imaginación y de la actuación simbólica. Aparece como medio de transformación y de transfiguración generador de héroes y soberanos tradicionales, de conquistadores del futuro y de los espacios inexplorados, de buscadores de errancias y de iluminaciones [21]. La geografía de lo real y la geografía imaginada mantienen secretas correspondencias.

La imaginación domiciliaria

La imaginación encuentra su sustancia en los espacios, pero hace aún más: se proyecta, se inscribe convirtiéndose en inventor de espacios construidos. La racionalidad tecnocrática de los expertos contemporáneos encargados del fomento de las aglomeraciones y de las regiones, la racionalidad financiera de los empresarios (y especuladores) hipotecarios e inmobiliarios, no consiguen reducir la *imaginación constructora*. Este es el privilegiado medio por el que el hombre aporta una materialidad a sus sueños, a sus tendencias secretas y a sus fantasmas, a su necesidad de realización y apropiación personal. La Francia actual sigue siendo la de las casas individuales, ingenuamente nombradas y rodeadas de jardines donde la creatividad intenta expresarse. Pero se ha convertido al mismo tiempo en la de los barrios de gran urbanismo que dan forma al futurismo a la francesa, y la de las nuevas ciudades. De todos los aspectos de la arquitectura moderna, la monotonía es el que provoca el descrédito más amplio. La estandarización y la repetición de las construcciones suscitan la insatisfacción y entorpecen el trabajo de la imaginación; la personalización de la banalidad multiplicada sólo puede efectuarse mediante la acción de los

[21] En lo que se refiere a funciones sociales y políticas del viaje iniciático, cfr. la primera parte de este libro (1 y 3). En cuanto a lo imaginario de la explotación, hay una tradición novelesca que, en sus formas modernas, va de Jules Verne a los autores de ciencia ficción.

moradores: organización del espacio habitado, amueblamiento y decoración, y ritualización de los actos de la vida cotidiana. Todo se desarrolla bajo una fuerte oposición entre el interior (valorizado) y el exterior (depreciado), entre el decorado logrado mediante la iniciativa del morador (la nota personal) y el decoro público cuya necesidad y sentido se manifiestan poco [22].

En oposición al individuo desarmado (o casi), particularmente en el medio urbano, se sitúa el poder poderosamente armado para traducir en obras monumentales y paisajistas su ideología y su grandeza, para marcar doblemente la memoria colectiva. En todos los tiempos, y en todas las civilizaciones, ha dado una materialidad arquitectónica a la imaginería por la que dice que es y afirma su pretensión de inscribirse definitivamente en la historia. Detenta esta capacidad al igual que las Iglesias edificadas con piedra, así como con «piedras vivas», con el fin de magnificar la fe e imponer la creencia de su propia permanencia. Versalles es la ilustración del siglo de Luis XIV, como el viejo Moscú lo es de la Rusia de los Zares. Las grandes revoluciones modernas, que toman forma bajo la inspiración de sus jefes, alzan mediante la arquitectura los escenarios monumentales destinados a la dramaturgia política que pone a las masas en movimiento, edifican o transforman ciudades enteras que manifiestan su fuerza creadora, y manifiestan así su ambición o su desmesura. La ideología, pero también el imaginario, del nazismo, o del estalinismo (y de sus iniciadores), se leen o descifran en las realizaciones arquitectónicas y las obras monumentales de las que han sido inspiradoras. Hitler no aceptó en su entorno inmediato y restringido más que una figura de importancia, el arquitecto, A. Speer: éste fue el director de escena de los «himnos visuales al régimen», y, particularmente, de la manifestación del 5 de septiembre de 1934 durante la que fue definida la política cultural del nacional-socialismo y expresado el rechazo del arte moderno, y en particular del expresionismo. Speer recibió la misión de limpiar las ciudades alemanas de vestigios arquitectónicos de una época revuelta e imponer la «potente marca» de la nueva fuerza y la nueva voluntad. En sus recuerpos, Speer cuenta las concepciones y los proyectos arquitectónicos del Führer, y comenta los planos del nuevo Berlín

[22] Ver, H. Raymond, *L'Architecture, les aventures spatiales de la Raison*, Centre Georges Pompidou/c.c.i., París, 1984, pp. 218-226, 236-239.

(llamado a convertirse en capital de un «reino milenario»), cuya conclusión estaba prevista para 1950. Lo que aparece en principio es la «pasión por los edificios eternos», «tales como no se han construido en cuatro milenios». El poder se hace negador del tiempo, conquista la duración y elimina la garra del acontecimiento. El poder requiere la superación que hace victoriosos; la guerra lo realiza; las obras monumentales lo expresan. El Berlín renovado se convertiría en una ciudad única donde todo sería más grande, eclipsando a todas las demás ciudades prestigiosas; París «no será más que una sombra». Ni la capital ni el jefe pueden ser comparables, existen en la unicidad; significan, manifiestan, imponen ya el imperio mundial en vías de realización. El poder totalitario borra al individuo en provecho de las masas, la ciudad será así urbanizada, construida con el fin de atraerlas, de contenerlas, de excitarlas y de ponerlas en movimiento de desfile. El espacio escénico político les es abierto para que se comprometan más apasionadamente en el espacio de las conquistas, las destrucciones y dominaciones. Retomando los términos de E. Canetti, todo contribuye a «la representación delirante de la superación», del poder y del «crecimiento continuo», a la presentación de la imagen del guía, del «siempre-vencedor», de aquel en quien Alemania estaba necesariamente encarnada [23]. La historia impondrá su cruel desmentido, el efecto de retorno de las destrucciones y mutilaciones territoriales.

En los países nuevos, durante el período en el que han experimentado un crecimiento técnico y económico retardado pero súbito y sin freno, a menudo calificado de milagro, la imaginación constructora ha traducido la escapada con fuerza hacia el futuro. Brasilia, la nueva capital de Brasil, nacida de la voluntad de un presidente (Kubitschek) y de la audaz imaginación de un arquitecto (Niemeyer), fue concebida como una ciudad sin parangón, totalmente distinta y construida, en cierta forma, por anticipación. Se situó allá donde antes no existía nada; fue edificada en cuatro años sobre un espacio vacío, tierra adentro. No está comunicada más que por una red de comunicaciones, principalmente aéreas, de las que se ha convertido en un nudo. Tiene

[23] Cfr. Un comentario, a partir de *Souvenirs*, de A. Speer, se presentó en el muy notable compendio de ensayos de E. Canetti, *La Conscience des mots*, A. Michel, París, 1984 [trad. castellana: *La conciencia de las palabras*, México, FCE, 1984].

la forma de un gigantesco avión situado detrás de un lado, nacido igualmente del artificio. Desafía el espacio y el tiempo, se disuelve en su extensión para ser representativa de un país-continente. Vertical en un país llano, edificada según un modernismo que expresa la conquista del futuro, y siempre inacabada con el fin de que éste encuentre su lugar. Brasilia expone el poder de los conquistadores del porvenir con una puesta en escena concebida por Niemeyer: en la linde de una plaza inmensa, dedicada a las tres funciones políticas, se alzan los palacios del Gobierno, de Justicia y el Parlamento; a su lado, una vasta explanada donde se escalonan los Ministerios. Todo el resto compone lo que está fuera de escena, sin límites precisos, con sus maquinarias cumpliendo las funciones indispensables —diplomacia, cultos y cultura, negocios, armada, residencias—. Lo que se muestra es la jerarquía de clases y empleos; un sistema de diferencias cuyas manifestaciones espaciales ha regulado el poder; un poder que se muestra director y actor de la historia inmediata y próxima. Brasilia está hecha más para ilustrar que para habitar —el éxodo del fin de semana hacia las ciudades de la costa, da cuenta de ello. Es el espacio demostrativo de una imaginación modernizadora sin incertidumbres, hasta el momento en que la crisis ha hecho de la economía brasileña un sistema de fuerzas no reguladas, generadoras de mayor pobreza y de rebeliones [24].

Edificar de nuevo y hacer una sociedad distinta, tales son las dos ambiciones asociadas a las que los utopistas han soñado siempre con satisfacer. A lo largo de los siglos, han dejado descripciones de ciudades ideales para sustituir a las ciudades reales imperfectamente formadas por los hombres. La colección de sus proyectos constituye el más fascinante corpus —el de las obras de una imaginación urbanizadora en estado puro, ya que no se ha sometido jamás a la prueba deformante de la realización y la ocupación. A veces, gracias al Príncipe, el proyecto comienza a materializarse, como en las Salinas de Cahux, en Arc y Sénans, donde el arquitecto C.-N. Ledoux edificó los primeros edificios de lo que imaginaba como la ciudad del trabajo perfecta —del mismo modo que hay formas perfectas— al mismo tiempo que como una

[24] G. Balandier, *Le pouvoir sur scènes*, Balland, París, 1980; en el primer capítulo, «Le drame», las páginas dedicadas a la escenografía política de las ciudades.

celebración del Estado[25]. De esta construcción inacabada y sin uso durante largo tiempo, se ha hecho hoy un aprovechamiento significativo: alberga, entre otras, una fundación dedicada a las investigaciones de futurología. La utopía pasada se transforma en prospectiva actual, tratándose siempre del mismo culto a la anticipación. Las construcciones utópicas tienen ahora mala fama, muchos las creen nefastas y las acusan de debilidad; como creación de los «fanáticos de la arquitectura»[26]. Prefigurarían las formas modernas de la sociedad, las de un mundo planificado, nivelado, desacralizado y librado de sus mitos; también, de aquélla donde domina la creencia que hace de la técnica, bajo todos sus aspectos, el instrumento de salvación social. Anunciarían un mundo obsesionado por la búsqueda de coherencia, capaz con ello de eliminar todos los riesgos que resultan de los movimientos sociales y de la historia. Para estos críticos la utopía prepara los totalitarismos. Lo cual no quiere decir que sea posible considerarla en tanto que generadora de imágenes, homóloga de los textos que arrastran a los lectores a viajes y etnologías imaginarias, en tanto que constante manifestación de la simbología espacial occidental y de la imaginación que intenta traducir en obras de piedra las sociedades soñadas[27]. Su descripción actual no se debe solamente a su ambivalencia, sino más bien a la profusión de imágenes producidas por la modernidad, al desarraigo, que ve multiplicadas sus ocasiones, y al agnosticismo generalizado que desfonda la expectativa de otras realizaciones de lo social.

Nuestra modernidad, que tomó forma entre las dos guerras, comienza a adquirir visibilidad gracias a los nuevos arquitectos, inventores de una vida urbana que rompe la tradición. Le Corbusier —cuya inspiración ha sido comparada formalmente a la

---

[25] En la villa ideal arqueada en torno a la Saline, Ledoux quería manifestar el triunfo de la arquitectura «parlante» —que habla a «los ojos de los que pasan» y se convierte en garantía del orden cívico. La ciudad expresa la obligación hacia éste (la casa del director «ordena a todo lo que se le acerca bajar la cabeza»). Las formas predican un orden moral que honra contradictoriamente a la naturaleza y la virtud, que gobierna instintos, pasiones e intereses. Es una materialización simbólica, ética y política.

[26] Fórmula de F. Laplantine: *Les trois voix de l'imaginaire*, Editions Universitaires, París, 1974 [trad. castellana: *Las tres voces de lo imaginario*, Barcelona, Gedisa, 1985].

[27] Para una defensa de la utopía: M. Clavel «La haine de l'utopie», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, LXXVII, 1984.

de Ledoux— es uno de los más célebres y de los más comprometidos. Desde principios de los años veinte, propuso el primer bosquejo de una «ciudad contemporánea de tres millones de habitantes» que, tras elaboraciones y transformaciones, se convirtió en el proyecto de la «Ciudad Radiante». Quiso hacer concordar la ciudad con el mundo moderno, crear las condiciones de urbanización que permitiesen el advenimiento de una sociedad menos desajustada. Con este fin impone un corte con la herencia histórica, que le conduce a partir del vacío (como pasará en Brasilia) tomando como soporte el puro espacio de un plano perfecto. Sobre éste todo es posible, en principio, incluida la concordia de los intereses particulares, de lo colectivo y lo privado, producto de la estricta aplicación de la nueva ciencia del espacio urbano. Podrá ser dada así la respuesta más racional a la necesidad de satisfacer las cuatro funciones por las que se define el hombre en colectividad —morar, trabajar, circular, recrearse—. La segunda y la última de estas funciones están sometidas a la planificación de un poder burocrático hecho responsable de su cumplimiento óptimo; la tercera se organiza dotando de medios de desplazamiento de la más amplia movilidad; la primera recibe el tratamiento más original, ya que rige las relaciones de socialidad. El suelo se libera mediante la construcción vertical y sobre pilares: el campo penetra a la ciudad; mediante la unidad habitacional, todos los servicios integrados se hacen accesibles en el interior de un conjunto cerrado; mediante la identidad de apartamentos se efectúa una igualización de las condiciones de vida, aunque manteniendo un lugar privado que preserva la célula familiar.

Le Corbusier se sitúa en una corriente de la imaginación constructora que tiene como fuente las ideologías, y sobre todo las utopías del siglo pasado. Exalta la racionalidad del progreso, el productivismo industrial, la organización en la que infiere la ciencia, la normalización del individuo según los cánones del *Hombre ideal*. Es el inventor de la «máquina de habitar» en un tiempo en el que la imaginación técnica aparece realizando cada vez mayores conquistas; urbaniza dando prioridad a la lógica funcional e instrumental en detrimento de la lógica simbólica. Sus realizaciones —en su mayor parte menos ambiciosas que sus sueños— no han estado a la altura de aquéllos; han sido transformadas por los ocupantes, que han intentado adaptar los espacios personales

a sus propias exigencias; algunas de ellas han sido descuidadas, libradas a una lenta degradación —la «Ciudad radiante» se ha convertido en ciudad raída—. Pero ha inspirado un urbanismo abstracto, funcional, homogéneo y, por tanto, repetitivo, cuyas construcciones no adquieren sentido, sino vistas a una distancia que revele la geometría de sus masas. Grandes conjuntos, barrios nuevos, ciudades nuevas, son los productos de esta imaginación constructora absoluta, pero a menudo mal gobernada. Le Corbusier ha impuesto su impronta sobre el siglo. Es el creador de un espacio de la modernidad, ha querido «fijar en un mundo material el sentimiento resultante de una época» [28] y explotar todas las posibilidades ofrecidas por la tecnología y la estandarización. Manifestó muy pronto, bajo la forma arquitectónica, lo que yo he calificado con el término tecnoimaginación. Sus utopías urbanas transportan a un espacio perfecto, voluntaria y geométricamente ordenado. Deben realizarse produciendo «un espectáculo de orden», haciendo del orden espacial un orden social.

El urbanismo «expresamente moderno» ha provocado reacciones y estimulado la de los moradores. Éstos realizan desvíos de empleo, ignoran o abandonan los equipamientos colectivos experimentando formas de socialidad que no se corresponden con las previstas inicialmente. Transforman los lugares en escenarios donde se realiza la cotidianidad, donde se expresan también la protesta y, a menudo, la violencia. La urbanización sin límites, efectuada a partir de las viejas ciudades, engendra por otras razones el desafecto, el rechazo y, episódicamente, las explosiones contestatarias. Éstas resultan de los embotellamientos y ruidos ambientales, de los precios crecientes y las pérdidas de tiempo (de vida), de la degradación de las relaciones entre personas, de la inseguridad real o fantaseada. La gran aglomeración parece cerrar y amenazar, habiendo perdido así una parte de su función liberadora. La imaginación trabaja entonces, produciendo compensaciones que toman las formas más diversas según las condiciones sociales y los grupos de edad: éxodo de los fines de semana, sobreinversión emocional durante los períodos de ocio, valorización de la residencia secundaria, que parece restituir la naturaleza y la comunidad, desarraigo sin moverse mediante máquinas que permiten soñar y liberarse, transgresiones y experimentaciones aparte. La única

[28] Le Corbusier, *L'art décoratif aujourd'hui*, Gres, París, 1925.

salida, en última instancia, es la ruptura, que recibe su fuerza de la certeza de una vida más verdadera *en otra parte*: mediante los viajes (nuevo nomadismo), los refugios campestres (neo-ruralismo) o los oficios antiguos (neo-artesanado). El espacio imaginario no es ya el del domicilio, sino el de las fugas.

Estas últimas no excluyen, sin embargo, las reapropiaciones de espacios, lugares y paisajes, mediante imágenes que nos unen a ellos provocando una connivencia íntima, una suerte de matrimonio emocional. La transfiguración de los centros urbanos antiguos, a menudo abandonados a la ocupación pobre y desordenada, a la degradación lenta, hace de su renovación una producción de patrimonio. Les restituye un valor, que no es solamente el del cálculo financiero y el esnobismo en la búsqueda de otros medios de distinción. Es el valor aportado por una imaginación que se forma con imágenes de lugares y figuras del pasado, que da la sensación de un presente que ha encontrado un arraigo y una autenticidad [29]. Paralelamente, se efectúa una cierta recuperación de los paisajes triviales de la modernidad, comprendiendo los extrarradios más tétricos o más despreciados. El cine, la canción y la música populares, las mitologías nacientes, las dramatizaciones públicas, particularmente las de los jóvenes, manifiestan un trabajo de la imaginación para que esos lugares puedan convertirse, no sin ambigüedad, en portadores de sentido y generadores de afecto [30].

La imaginación del tiempo

El espacio y el tiempo van parejos. La modernidad contemporánea ha transformado a ambos, multiplicando sus aspectos. Las sociedades donde el tiempo natural (el de los ciclos de la naturaleza y la vida individual) prevalece, deben ser buscados en el pasado o reencontradas en los universos menos desnaturalizados del presente [31]. El tiempo moderno se muestra bajo figuras cada

[29] A. Bourdin ha mostrado lo que está en juego (los «déterminats d'images») en la renovación de los centros antiguos: *Le patrimoine réinventé*, PUF, París, 1984.

[30] Dirigirse al último capítulo de P. Sansot, *Variations paysagères*, Klincksiek, París, 1983.

[31] A. Koyré ha opuesto el tiempo, la duración, en cierto modo natural (datos que pertenecen a la naturaleza del hombre) al tiempo, a la duración

vez más diversificadas y, algunas de ellas, opuestas. Compete a instrumentos de medida complejos que asocian la precisión extrema con la capacidad de descomponerla en unidades cada vez más arbitrarias y cada vez menos representables. Aparece socialmente mejor *dominado,* si no conquistado; el espacio se estrecha debido al aumento de la velocidad, las sociedades intentan rechazar su horizonte temporal mediante la previsión o la prospectiva, la producción efectuada mediante tecnologías nuevas se hace menos consumidora de trabajo humano, la esperanza de una vida longeva aleja la fecha de la muerte. Pero este tiempo dirigido, por una suerte de retorno, impone nuevas constricciones: las de una cotidianidad más llena y agitada, las de los plazos y planes *(timing),* las de los ritmos de trabajo definidos por la busca de productividad y eficacia, que se acomodan aún mal a los horarios actuales, las de la obsolescencia rápida de los sistemas técnicos y las competencias, las del agotamiento acelerado de los recursos no renovables. El activismo moderno prosigue la lucha con el tiempo bajo otras formas. Más contradictorio aún, el hombre moderno puede descubrirse en una situación extraña al tiempo, en estado de *a-temporalidad,* tal como los navegantes del espacio están en estado de ingravidez. El movimiento, el cambio, la precariedad se le hacen familiares y entran a formar parte de la naturaleza de las cosas. El acontecimiento queda banalizado por los media y la aceleración de la información; al ser recibido en todo momento, hace añicos el tiempo y debilita la conciencia de continuidad. La novedad, lo efímero, la moda, la versatilidad de los gustos, tanto como la necesidad de efectuar frecuentes adaptaciones, dan la impresión de vivir solamente el presente. La dificultad para concebir claramente el porvenir personal, así como las incertidumbres asociadas a esto, refuerzan esta ilusión de estar en un mundo en el que la duración ha desaparecido.

La imaginación del tiempo se nutre de estas contradicciones, aunque diferentemente según proceda del individuo o de la colectividad. Cada uno los emplea con el fin de explotar el presente mejor o peor, con medios que varían según las condiciones de clase social, edad y sexo. El hombre moderno se esfuerza por mantener su cuerpo fuera del ataque aparente de los años me-

---

«contra-natura», expresados en unidades isócronas; *Etudes d'histoire de la pensée philosophique,* Gallimard, París, 1971.

diante prácticas de mantenimiento y mediante el recurso a artificios, o máscaras —como la máscara revestimentaria—. Borra las categorías de edad difuminando sus fronteras, buscando la mezcla de las generaciones, incluso hasta en la relación amorosa. Está más fascinado por la imagen de una sociedad que oculta las edades que por la de una sociedad tendente a la fusión (a la confusión de las clases sociales, como esperaban algunos). Une la afirmación del presente (que es también la de la juventud detenida) a la búsqueda de la intensidad, del vivir más y de la velocidad. La música y los bailes juveniles, el ruido, la sobreactividad, así como los estimulantes psicológicos contribuyen a calmar o burlar esta demanda insaciable. La «fiebre del sábado noche» la expresa, el cine la traduce en dramatizaciones generadoras de participación. La moto convertida en pasión crea una solidaridad de grupo fuerte que permite una ritualización de la velocidad, del riesgo, de la competición; acarrea en su movimiento los sueños de fuerza, de hazaña y de éxito público; une los mitos de la técnica al mito de la prueba que hace a los héroes. El automóvil ha conquistado progresivamente la sociedad tras el inicio de los años cincuenta, provocando el declive y la depreciación de los transportes colectivos, y manteniendo su supremacía a pesar de los efectos de una crisis económica duradera. No es apreciado solamente en términos de utilidad, tiene una función iniciática, con el rito de paso que supone la obtención del permiso de conducir, el derecho de acceso. Tiene también una función significativa al convertirse en una marca de diferenciación (de distinción), un medio de expresión de la personalidad así como de la capacidad técnica, un revelador de la autonomía o de la mayoría de edad, como en el caso de las mujeres y los jóvenes. Revoluciona el dominio privado dándole movilidad; se le ha llamado «esfera cerrada de intimidad», y lo es, pero en movimiento [32]. Su necesidad se formula según la lógica de las «buenas» razones. El automóvil permite ahorrar tiempo cuando la actividad está distante o fragmentada en múltiples lugares. Es también (en apariencia) condición de libertad, de una victoria sobre las obligaciones temporales y las imposiciones sociales. Abre un acceso individual al

[32] Expresión de M. Bonnet citada por V. Scardigli que ha dedicado al automóvil una parte importante de su obra: *La consommation, culture du quotidien*, PUF, París, 1983.

espacio, a las diversiones, al viaje —a todo lo que contribuye a transfigurar el tiempo banal y súbito, lo que hace de una prótesis mecánica, un eficaz instrumento del trabajo de la imaginación. El manejo del automóvil libera el deseo, puede ser causa de diversión. Carga de imágenes y emociones la relación establecida con la técnica, el poder, la misma sociedad, que parece ocultar las obligaciones. Conjuga los juegos de amor (el coche es un objeto erotizado y un lugar propicio para los intercambios eróticos) y de muerte (llevando a «la carretera que mata»). El automóvil pertenece al conjunto de fenómenos de masa; su función imaginaria se trivializa, pero es por lo demás una máquina que transforma la relación con el tiempo.

La fascinación del instante abole ilusoriamente el tiempo, y aparece, sin embargo, como un ardid de éste que es preciso desbaratar. El proyecto de carrera, que traza el itinerario individual en función de la vida laboral, el ahorro y la inversión, que constituyen disfrutes diferentes, las anticipaciones, que conciernen principalmente a la descendencia, restablecen la duración, pero están sometidos a los azares e incertidumbres; el porvenir personal parece apoyarse en horizontes cada vez más cercanos. La imaginación prospectiva está limitada; cede terreno a la *imaginación retrospectiva.* Se produce un retorno hacia el pasado, hacia el tiempo realizado donde las vidas tenían plenitud de sentido, donde se origina la nostalgia. El hombre de la modernidad, por una especie de canibalismo comunal ficticio, consume historias difundidas en favor de la vulgarización histórica, o de restituciones literarias y mediáticas de costumbres y de maneras de ser antiguas, que antaño eran incumbencia de los folkloristas. Se apropia imaginariamente de vidas desaparecidas, ya que no puede dominar la suya proyectándola en un porvenir previsible. La reanimación de las culturas desaparecidas toma otra significación —colectiva y política— en el seno de los movimientos regionalistas; lo que no quiere decir que sea una invocación del pasado, llamada a provocar la construcción de un presente y un porvenir reivindicados o deseados. Más individualmente, los fugitivos de la modernidad no sometidos a la constricción del instante, del movimiento y de las turbulencias, llevan a cabo su escapada mediante la liberación (elección del tiempo alargado de la pereza), el cambio de vida (retorno al tiempo natural del campo) o el abandono total bus-

cado en las nuevas religiosidades (entrada en el tiempo de la mística).

La imaginación moderna lleva siempre en sí la tensión revolucionaria que engendra las rupturas y la fascinación de los «nuevos comienzos». Desde el fin del siglo XVIII hasta los primeros decenios de éste (octubre de 1917) se extiende la era clásica de las revoluciones. Ésta da a los hombres la certeza de poder alcanzar el dominio del tiempo, así como la capacidad de cambiar radicalmente su condición y destino, de domesticar su historia. Inicia la espera de otro orden social con la no sumisión y la exaltación del voluntarismo colectivo; reaviva, en formas *aparentemente* no religiosas, la *imaginación de la esperanza* [33]. La modernidad contemporánea ha sido su heredera, pero la herencia se ha visto degradada. Las revoluciones realizadas en Europa —algunas consecuencia del reparto de poderes al concluir la última guerra mundial— han dado lugar a poderes generadores de desencanto y resignación, de disidencia y de revuelta, de astucia, que conduce a los jóvenes a vivir a imitación de las juventudes de las sociedades reprobadas. La más masiva de las revoluciones asiáticas, la que convirtió a China en una República Popular, ha defraudado las esperanzas y arruinado las ilusiones por sus excesos, y luego por sus variaciones y aperturas a una occidentalización parcial. La imagen de una sociedad completamente rehecha, a partir de esta ruptura con el pasado que es el advenimiento de un poder revolucionario, liberada de injusticias, de trabas a la libertad y a la continua creación, aparece ahora reflejada en un espejo roto. La imaginación de la esperanza ha ido siendo progresivamente deportada hacia otros lugares, hacia otras empresas históricas: al Tercer Mundo. Allí todavía el tiempo transcurrido sigue introduciendo pesanteces, deformaciones, fallos y excesos. La revolución «exótica» ya no mantiene sus colores, ha quedado prácticamente desconectada de la imaginación de los que fueron herederos contestatarios de una modernidad del consumo y de los privilegios [34]. Una divergencia

[33] Engels acreditó a la Revolución francesa el haber despojado por primera vez a la política de sus «oropeles religiosos». Esto no es exacto, la revolución segrega su propia religiosidad. El siglo XX se caracteriza por el ascenso de las «religiones políticas», y más tarde por la imputación de una cualidad revolucionaria a las religiones históricas depuradas (Islam).

[34] Existe una corriente, que no es solamente la del neoconservadurismo, que rechaza el tercermundismo en tanto que «mito revolucionario», según

separa cada vez más las distintas representaciones de un *tiempo explosivo,* destructor y concebido como redentor (el de los terrorismos) y de un *tiempo transformista,* generador progresivo —y progresista— de un porvenir menos dirigido (el de los reformismos).

La modernidad contemporánea está en tensión hacia un porvenir, que no vislumbra por su ceguera. Las sociedades que gobierna reciben de esta incapacidad su intensidad dramática. Todas las sociedades, de todas las épocas y lugares, han tenido y tienen la obsesión por lo que puede ser su futuro. Han imaginado dispositivos estimados capaces de anticipación, que orientan las decisiones colectivas e individuales según diversos procedimientos técnicos y rituales. Las sociedades que ven acelerado su movimiento por la modernidad, sometidas a la presión de cambios continuos, dominadas por interpretaciones racionales, científicas y técnicas, generadoras de cosas inesperadas e incertidumbres, son menos receptivas a las ilusiones anticipadoras de carácter tradicional (aun cuando los individuos sean grandes consumidores de adivinaciones, predicciones y desciframientos del porvenir: el mercado de las decisiones de la buenaventura sigue siendo provechoso, y el verano francés de 1981 fue también el del retorno de Nostradamus). *La imaginación del futuro* se tecnifica continuamente en sus formas modernas; contribuye al desarrollo de la tecnoimaginación, y se convierte en una prospectiva o arte de identificación de lo futurible, es decir, de los acontecimientos que tienen posibilidades de realización. Así han aparecido institutos especializados en los países más desarrollados, sin importar su régimen y tradiciones culturales, desde América hacia Europa y Asia. Estos institutos recurren a los más diversos medios: la recogida de informaciones del pasado que manifiesten tendencias, la utilización de bancos de datos actuales, la previsión y las posibilidades, pero también la recogida y análisis de impresiones que expresan los observadores sobrevolando regiones a las que el tiempo ha dado inscripciones materiales, el recurso a la imaginación prospectiva de escritores que han adquirido renombre por sus obras de ciencia-ficción [35].

el término de P. Bruckner. Los ensayos de G. Chaliand (*Les mythes révolutionnaires du tiers-monde*) y de P. Bruckner (*Les sanglots de l'homme blanc*) ilustran este desafecto.

[35] H. Kahn (Hudson Institute) ha utilizado estos procedimientos, junto con otros, tanto para definir la «ascensión japonesa» como para contribuir

Se trata de una búsqueda sistemática y total de hechos, de indicadores, de signos y dinamismos anunciadores de posibilidades. Los *escenarios del futuro* son elaborados y evaluados a partir de éstos. El término evoca una acción dramática, y los que la gobiernan parecen ejercer una actividad mágica o un sacerdocio, aunque manipulando las más complejas y modernas maquinarias intelectuales y técnicas. Esta conquista del futuro por el recurso a simulaciones, no es, para sus críticas, más que el sustituto pobre de una incapacidad teórica para formular y analizar lo que puede acontecer. La imaginación estaría siempre en marcha, como antes, pero más poderosamente equipada por los útiles nacidos de las nuevas tecnologías.

La modernidad multiplica las representaciones del tiempo, rompe las interpretaciones unitarias de la duración y especifica las temporalidades según las circunstancias de su manifestación [36]. Despoja al tiempo de su carácter de evidencia, y la imaginación de la ciencia-ficción contribuye a su percepción bajo formas absolutamente distintas. Mientras que las sociedades tradicionales manipulan el tiempo mediante operaciones simbólicas y rituales, las modernas lo tratan mediante operaciones científicas y técnicas, y por la explotación imaginaria de estas últimas. Los autores de ciencia-ficción extreman las paradojas temporales de los físicos. Inician el juego con el tiempo que pierde su calidad de dueño de los hombres y de su destino colectivo; éste puede ser parado y satisfacer así la espera de un «presente eterno», puede ser invertido permitiendo del futuro o retornar al pasado, toma a veces la forma de un laberinto en el que es preciso conocer los desvíos para no perderse y encontrarse de nuevo trabado y sometido inexorablemente a su ley. Son utilizados todos los medios con el fin de conquistar la duración: los de naturaleza mecánica con las máquinas de tiempo, como cronóscopos y crononefs, los de orden psíquico o parapsíquico con el sueño, la sugestión, la droga, la transmisión de espíritu. Esta capacidad de someter el tiempo se convierte a menudo en causa de poder, los héroes que dominan las mitologías modernas llegan de un tiempo lejano, como los de las mitologías antiguas surgían de un espacio lejano. Pero los

a una definición del futuro francés a comienzos de los años setenta, teniendo como horizonte el año 2000.

[36] Ver la excelente puesta a punto debida a A. Gras, «Le mystère du temps: nouvelle aproche sociologique», *Diogène*, 128, oct-dic. 1984.

viajes espacio-temporales siguen siendo reveladores de modernidad, como en otras épocas los viajes filosóficos. El desvío mediante tiempos distintos se sitúa, en el plano de la ficción, en homología con el desvío antropológico en el plano de la interpretación social. Los viajeros venidos del futuro se hacen observadores de las sociedades actuales, y, retornando al pasado, buscan la posibilidad de una comparación con las vivencias de hombres desaparecidos. La exploración espacio-temporal se transforma en fuga del mundo presente (evasión «a un país salvaje por los años», según la fórmula de R. Bradbury), en deseo de acceder a mundos totalmente diferentes, libres de obligaciones, de censuras y de reglas. L.-V. Thomas observa que en esta circunstancia, la ciencia-ficción, en sus relaciones con la duración, coloca «en su apogeo el orden del deseo» —«a la mayor impotencia de la técnica corresponde entonces la más espectacular audacia de la imaginación»— [37].

Los signos, los objetos, las máquinas

La semiología, ciencia de los signos, se ha consagrado por su uso, durante un tiempo, y se ha puesto de moda en las sociedades cuya modernidad se encuentra más activada. La proliferación de los signos es una de sus características cotidianamente más aparentes; éstos se encuentran a lo largo de las redes de comunicación y los transportes públicos, en las ciudades y espacios de gran frecuentación, los lugares de trabajo, los hogares y los centros de diversión; aparecen retransmitidos por los media y en las grandes manifestaciones colectivas. Provocan un condicionamiento, son factores de conducta conforme, de uso correcto, de elección orientada y sufrida. Traducen en lenguajes simples los lenguajes científicos y técnicos. Interpretan también, pero menos frecuentemente, el rol de disparadores emocionales —con ocasión de acontecimientos accidentales, en el momento de agrupamientos políticos masivos, con ocasión de reuniones que provocan el desahogo de miembros de grupos numerosos—. El consumo de signos se aso-

[37] Cfr. capítulo 2 de *Fantasmes au quotidien*, Méridiens, París, 1984; notable inventario del tratamiento del tiempo y de la duración por parte de los autores de ciencia ficción.

cia con el consumo de mensajes fácilmente interpretables y eficaces. En la publicidad, ambos actúan solicitando la necesidad de adquisición, por la puesta en marcha de la imaginación, y la fascinación que explota al inconsciente[38]. Los espacios publicitarios operan como cebos; atraen exponiendo o evocando imágenes de hogares modernos imitables, de automóviles con crédito, de objetos de gran difusión que significan la elección de la novedad, de países vacacionales que se hacen accesibles, de bellas mujeres provocadoras de identificación o deseo, de hombres generadores de fuerza y vida inagotables. Esta inflación de mensajes y signos tiene una consecuencia citada a menudo, su rápida depreciación. Fuera de los que tienen una permanencia porque expresan una función fundamental, en su mayoría son traídos y llevados por las variaciones de las modas y la constante renovación de las incitaciones al consumo, que requieren su producción continua con el fin de mantener su eficacia. La repetición prolongada debilitaría su efecto. Contribuyen en la creación de una realidad fáctica y, con una imponente astucia, hacen deseable esta cambiante facticidad. Es una situación inversa a la establecida durante mucho tiempo en las sociedades que están sometidas al *imperio de los signos,* según la fórmula de Barthes aplicada al Japón. En este caso todo remite a una tradición mantenida, a modos de conocimiento transmitido, a una realidad profunda, no afectada por la transformación de las apariencias, a una manera de ser que compromete totalmente a la persona.

Los signos y mensajes que acompañan a los efectos de la modernidad contemporánea componen una población numerosa, fluctuante, en movimiento. Circulan de un espacio de la sociedad a otro. Ocupan el terreno político, a menudo en detrimento de ideologías empobrecidas por la repetición o depreciadas; un dato de sondeo, un eslogan de manifestación, un tema con carga emocional, una imagen fabricada por los media pueden funcionar como signos. Invaden tanto el universo de la vida cotidiana que las jóvenes generaciones viven mayoritariamente sobre un doble registro, el de la modernidad *real,* a menudo, sufrida, y el de una modernidad *desfasada.* Esta última se superpone a la primera transfigurándola, la oculta negándola en parte, se asocia a

[38] D.-L. Haineault y H.-Y. Roy, *L'inconscient qu'on affiche. Un essai psychanalitique sur la fascination publicitaire,* Aubier, París, 1984.

valores momentáneos, incita a la búsqueda de la intensidad mediante una imaginación sensorial nutrida de imágenes abundantes y fugaces, de sonidos, de ruidos, de colores. Los signos y sus mensajes entran en redes que permiten su rápida circulación no solamente en el interior de una misma sociedad, sino que además se difunden en otras culturas. Los de la América expansiva y dominante han afectado a la mayor parte de las regiones del mundo mediante la comunicación masiva de modelos vestimentarios y emblemas, de gustos alimentarios, posturas corporales y expresiones de la sexualidad juvenil, juegos y ritmos, provocadores artificiales de la imaginación —electrónicos y químicos—. Signos de la modernidad en movimiento, que avanza sobre sí misma, inmediatamente acaparados por generaciones que se querrían consumidores de vida plena y también inmediata. La música otra, y su acompañamiento de signos y de marcadores es la más eficaz entre los tránsfugas, en pocos años la ola del rock ha afectado a la Unión Soviética. La «cultura magnética» progresa allí como una revolución incontrolable. Trastorna los hábitos, rompe cierto tipo de silencio, engendra las estrellas de un sistema que escapa al dominio político, donde domina actualmente Alla Pugatcheva [39]. La importación de signos exóticos o singulares responde a otras preguntas: participación imaginaria en las lejanas culturas tradicionales, apropiación de la diferencia en formas extremas, intento de desbanalización mediante la indumentaria, el aderezo y las maneras de ser y parecer. Estos préstamos se hacen indicadores de la disidencia, del rechazo del nivelamiento y la normalización. La proliferación heteróclita de los signos se cumple recobrando y eclipsando los símbolos recibidos de las profundidades del pasado, cualquiera que sea su origen y su forma de adaptarse. Todas estas reacciones, y sus consecuencias, tendrán más tendencia a intensificarse que el orden a hacerse a través de las crisis presentes, ya que son multiplicadas por las máquinas y objetos nacidos de las nuevas técnicas.

La modernidad contemporánea ha modificado la relación del hombre con sus objetos. La producción masiva, al multiplicarlos, los hace más accesibles financieramente, más necesarios al poner en el mercado instrumentos y máquinas que transforman conti-

[39] Ver el reportaje: «Rock en URSS» y la entrevista con Alla Pugatcheva, *Le Monde*, 20-21 de enero de 1985.

nuamente las actividades domésticas, más deseables, al renovarlos o reducir la duración de su empleo. La demanda de objetos se mantiene o crece, tanto por la excitación del mercado como por la *necesidad* con que se imponen. Lo que las mantiene es la imaginación desplegada por los publicitarios. Ésta provoca identificaciones con personajes seducidos-seductores asociados a un entorno de imágenes generadores de deseos. El mundo de los objetos intenta sintonizar con lo que caracteriza a la modernidad. Con el diseño se recurre a nuevos materiales nobles, a formas inesperadas concebidas según la función (el uso), a los colores menos comunes; se trata de una correspondencia con un medio social regido por la abstracción, el funcionalismo, la eficacia y el perfeccionamiento continuo —concordancia que ha podido expresarse por ese escenario ideal que es la oficina de diseño (encargada justamente de diseñar) del hombre responsable en el seno de una gran organización. Las artes domésticas se dejan ver cada vez más como una conjugación del arte y de las tecnologías punta. Conciben las «cocinas soñadas», las máquinas discretas y silenciosas, programables y rápidas, integradas en conjuntos de intención estética. Un comentarista especializado habla a este propósito de «un encanto al que es difícil resistirse»; es preciso convertir lo que era trabajo y servidumbre repetitiva en placer.

La imaginación investida en las formas modernas se encuentra reforzada por el hecho de la acomodación, lo que significa la creación de la vanguardia (temas, líneas, colores) y lo que marca una incorporación científica y técnica fluida (robots domésticos y lúdicos, máquinas de comunicación y de información). Los objetos seducen y llegan mejor que los procedimientos comerciales —pagos diferidos y tarjetas de crédito que eliminan la concreta manipulación monetaria— los hacen, en apariencia, más accesibles, y, de esta forma, tentadores. Las *cosas* se pueden hacer dueñas de sus propios propietarios. Lo que se concede en la relación humana se ve progresivamente deportado hacia los objetos. Éstos participan de la mitología cotidiana, se convierten —según Baudrillard— en el «consuelo de consuelos», ocupan los vacíos del espacio simbólico [40]. Solicitan de la imaginación y la conforman. El consumidor adquiere imágenes y promesas asociadas al objeto tanto como a su uso; lo emplea en sus propias puestas en escena

[40] J. Baudrillard, *Le système des objets*, Gallimard, París, 1968.

y lo introduce en su entorno según ritos; lo hace servir en el juego de las apariencias —de la movilidad social, particularmente—; proyecta sentimientos e intenciones engendrando así un animismo tecnificado [41]. Los fautores del *nouveau roman* con A. Robbe-Grillet en posición de teórico, han consagrado la desaparición del hombre. Éste se reduce en su tratamiento al estado de elemento *decorativo,* no existe más que por la virtud de lo que lo envuelve: es convertido en objeto y sujeto de objetos, es asimilado a la materia y ya no la domina en absoluto. Esta literatura de ruptura y descentramiento, dominadora y reveladora de una época, compone una suerte de tratado de la servidumbre involuntaria; ayuda a comprender ciertas reacciones mantenidas por la imaginación defensiva.

Mediante esta última, el hombre contemporáneo deprecia los objetos más comunes de la modernidad acelerando su rotación, trivilizándolos por el hecho de su corto ciclo vital, haciéndolos cosas no inscritas en la duración y desechables. Los devalúa absolutamente haciéndolos significantes de una cultura del plástico y de la imitación, propia de la producción masiva de sociedades donde lo efímero se hace ley además de ser uno de los medios de extraer beneficio. La depreciación relativa conduce también a una limitación de los objetos modernos, compensada por un retorno a los objetos antiguos, los creados por antiguas artes, que llevan la marca de la tradición (la de un oficio, región o época), de la que Burckhardt afirma que «garantiza la validez espiritual de las formas». Estas son evaluadas en razón de sus cualidades propias, de su rareza, de su duración y de su fuerza evocadora de una forma de vida desaparecida. Los mercados y ferias especializados, y tiendas de antigüedades o curiosidades componen pequeños territorios donde la imaginación va en busca de recursos. Debido a que los objetos actuales simbolizan y definen una manera de ser, a veces considerada como un no-vivir, su rechazo puede tomar las dos formas extremas de la destrucción y el despojamiento. La primera conduce al saqueo, transformado en ritual salvaje, de instrumentos y de comodidades de uso público, automóviles y vitri-

[41] Cfr. en particular al conjunto de textos editados bajo el título *Objets chers et funestes,* Cahiers de l'IUED, 10, Ginebra/París, PUF, 1979; particularmente «Réflexions pour une lecture de la domination a partir des objets», de D. Perrot.

nas donde se exponen los productos de lujo; el objeto destrozado significa la ruptura del vínculo social. La segunda forma se manifiesta por la desposesión o restricción voluntaria del recurso a las cosas; elección de aquéllos, jóvenes normalmente, que rechazan todo vínculo arterial y para quienes sólo importa lo que el hombre hace de sí mismo, de sus deseos y de sus sueños.

La técnica de hoy fascina; sus objetos mecánicos desplazan (revelan algo lejano en cierta forma) o desconciertan. Funcionan sin que sean aparentes sus operaciones, se hacen tan misteriosos que se acredita su coherencia interna y la lógica de sus procesos se hace más compleja, hacen pantalla a todo otro conocimiento que no sea el de su manipulación, excluyen la acción individual en caso de desfallecimiento. Debido a ellos el universo tecnológico se descubre como un espacio desconocido por un gran número de los usuarios, que ocultan su ignorancia mediante palabras clave (particularmente, electrónica) y sufren la irritación de ser tributarios de aparatos que no comprenden y que parecen tenderles trampas. La imaginación técnica ordinaria modifica la identidad de estos objetos. Los comentarios relativos a su uso les confieren, más que a los de antes, una autonomía; parecen inquietantes o absurdos, capaces de mostrar buena voluntad u hostilidad en el momento de estropearse. Están dotados de una suerte de vida que se expresa por sus transformaciones y su envejecimiento rápido, que obedece al ritmo de las renovaciones tecnológicas. No se domestican nunca plenamente, lo que entraña la subutilización de sus posibilidades. Pero a veces su uso se desvía, como en Estrasburgo, donde la red Gretel de Minitel sirve, en el anonimato, para la liberación de la comunicación erótica y amorosa. Los objetos mecánicos nacidos de las nuevas técnicas se ubican *tanto* en el campo de los cambios simbólicos así *como* en el de las utilidades; contribuyen a una modificación de los comportamientos, de los ritos cotidianos y de los códigos, sin trastornarlos, sin embargo; permiten reinversiones afectivas de las que, con frecuencia, da testimonio la relación con el ordenador personal[42]. La imaginación técnica extraordinaria sobrepasa estos límites. Hace aparecer los productos inmateriales con múltiples simulaciones de lo real. Reaviva la invención fantástica de «objetos inencontra-

[42] Para este desarrollo, remitimos a P. Sansot, Y. Chalas, H. Torgue, *L'imaginaire technique ordinaire*, ESU, Grenoble, 1984.

bles»[43]. Hace presente la era de las máquinas todopoderosas y de los robots con la ciencia-ficción. Esta explota todas las posibilidades, comprendidas las más negadoras del hombre; efectúa un desplazamiento a los extremos. Las máquinas sirven a los humanos asistiéndolos constantemente, los protejen del esfuerzo y de los riesgos, despojándolos así de una existencia propia. Máquinas de felicidad, son también máquinas para hacer el amor, programables «para todos los gustos». Pueden asegurar la supervivencia, pero también convertirse en destructoras implacables. Toman forma humana transformándose en robots inteligentes, capaces de resolver todos los problemas, pero también de revolverse y aniquilar. El mecanismo se inscribe así en el hombre, hecho de piezas y mecanismos complejos tanto como la carne —«monstruosidad remendada» (según R. Barjavel), invulnerable o buscadora de inmortalidad—. La máquina puede gobernar mediante la ilusión, hacer del mismo hombre una ilusión, constituirse en «máquina-poder». Esto provoca como reacción el sueño de su destrucción, la espera de una especie de era post-técnica[44]. La imaginación se adueña de la modernidad técnica con el fin de traducirla en mitos que proponen nuevas figuras del destino, revelando los peligros y las alternativas que ponen en juego la libertad. Humaniza los dispositivos complejos, hasta los más temibles, mediante el reempleo de figuras mitológicas que prestan sus nombres: Adriana, Temis o Fénix o Orfeo, Plutón o Thor...

El hombre fabricado

El hombre moderno se encuentra sometido a los efectos de interferencia de todos los imaginarios contemporáneos, incluidos los más fantásticos. Su propia imagen se vuelve inestable e incluso muy imprecisa. Su cuerpo se define de otra forma, bajo el efecto de cambios reales y mensurables, y sobre todo de mitos que rigen las apariencias, las manifestaciones públicas. Adquiere la certeza de tener un *dominio* creciente. Las técnicas de mantenimiento y

[43] Carelman, *Catalogue d'objets introuvables*, Balland, París, 1984.

[44] Todos estos temas se encuentran tratados, con numerosas ilustraciones tomadas de los mejores autores de ciencia ficción, por L.-V. Thomas, *op. cit.*, 1. «L'emprise de la machine ou de l'inquiétante réalité de la technique».

de control corporales se vulgarizan, se practican más intensamente gracias al tiempo liberado y se importan y varían según el ciclo de las modas. Tienen una historia, en tanto que técnicas instrumentales: de la gimnasia y de los deportes tradicionales a las prácticas actuales —expresión corporal, yoga, judo y kárate, jogging, body building, aerobic y smurf—. Se comercializan mediante la utilización de máquinas en los centros especializados, que son (o parecen ser) fábricas de cuerpos sanos y más armoniosos. Se asocian a esquemas míticos, el de la astucia frente a la edad y a la enfermedad, que alimentan la esperanza de poder alcanzar realmente los ciento veinte años potenciales, el de la buena forma, el de la autosuperación, el de la vedette que lleva al punto extremo la perfección y eficacia de los movimientos, heroína del espectáculo e imagen del triunfo social. La modernidad reencuentra el cuerpo o, más bien, se inscribe en él de forma más manifiesta. Lo hace charlatán, como muestran los comentarios y debates que suscita, las búsquedas que provoca. Lo trata de forma paradójica haciéndolo en cierta manera «presente-ausente». Se escamotea en sus expresiones naturales, se lo prepara y pone en escena a fin de producir un efecto público esperado, se evita todo lo que lo hace achacoso o desagradable, se lo neutraliza en las situaciones de masa. Pero se ha convertido en una preocupación extendida, una componente mayor de la identidad y de la imagen personales, una forma que hace manifiesta la desnudez lícita o tolerada [45]. El cuerpo, sobre todo, aparece como un medio en los espectáculos con amplias audiencias y como pretexto de una nueva religiosidad. Las manifestaciones deportivas populares son ritualizadas; mueven y liberan las pasiones, a veces hasta el motín, ilusionando y contribuyendo así a las compensaciones imaginarias. Existe un culto de la religión deportiva, que es también la del cuerpo mantenido en buenas condiciones —como revela un eslogan oficial que difunden los media: *Sportez-vous bien* [«depórtense bien»]—. Es ésta una de las expresiones de paganismo moderno que impregna la sociedad actual [46].

---

[45] Sobre el tema de la «presencia-ausencia» del cuerpo: D. Le Breton, «L'effacement ritualisé du corps», *Cahiers internationaux de Sociologie*, 1984, LXXVII.

[46] Cfr. J.-M. Brohm, «La religion sportive. Eléments d'analyse des faits religieux dans la pratique sportive»,, *Actions et Recherches sociales*, 3, noviembre de 1983.

El sentimiento de dominio del cuerpo es reforzado por efecto de la medicación, ahora intensiva y socializada; los cuerpos se colocan bajo vigilancia; el paciente mantiene con el médico una relación ambivalente, tanto simbólica como imaginaria —éste tiene a su cargo dar confianza y sufrir a la vez el contragolpe de las pérdidas de confianza—, como profesional —el profesional de la medicina es visto bajo el aspecto de un ingeniero fisiologista capaz de recurrir a múltiples aparatos y a los más elaborados análisis. El paciente no se fía ya, como antes, del conocimiento intuitivo de su cuerpo, y transfiere su confianza a una medicina en la que se interponen los dispositivos técnicos complejos. Esta última interpretación refuerza la imagen mecanicista del cuerpo, como no menos las donaciones y trasplantes de órganos (trozos humanos desechados), las manipulaciones corporales (kinesioterapia), las prótesis incorporadas (particularmente el marcapasos) siguen por tal derrotero. La relación con el cuerpo parece haber llegado a un dominio más profundo, más íntimo, con la relativa liberación del deseo, resultante de la legalización de los métodos anticonceptivos y de la interrupción voluntaria del embarazo, o con la tecnificación médica del placer. La sexualidad controlada abre el campo del erotismo cerrando el de los temores, pero no excluye la instrumentalización, ya que el hombre puede transformarse en *love machine,* en máquina de hacer el amor y gozar con asistencia química. El cuerpo abre su espacio a la exploración técnica e imaginaria, a la tecnoimaginación; un célebre film explota este tema, mostrando la aventura de un equipo médico y su vehículo, miniaturizados, recorriendo el interior de un cuerpo, comparable a las profundidades de un océano, con el fin de proceder a una operación quirúrgica efectuada desde dentro. El cuerpo se descubre como un mundo nuevo, adquiriendo una completa visibilidad gracias a imágenes de gran precisión, que lo revelan por secciones sucesivas (tomografía) o por el funcionamiento de los órganos (gammagrafía); tenemos ahora acceso a una cartografía del cuerpo. Este expone sus panoramas internos a la curiosidad de todos; la alta técnica fotográfica permite fijarlos sobre película y reproducirlos con efectos de color y ampliaciones. Parece tan amueblable como cualquier espacio, con los trasplantes, las prótesis mecánicas y químicas. La ficción imagina «humanos mecanizados» (L.-V. Thomas), como en el folletín televisivo *El hombre que valía tres millones de dólares,* en el que el héroe es un

accidentado reconstruido, traído electrónicamente a la vida y capaz de todo tipo de proezas. La audacia de la neurocirugía comienza a actuar con anticipación; cura y tranquiliza con implantaciones; intenta transferir la inteligencia artificial al hombre, con el fin de transformar un cerebro «que no ha evolucionado nada desde hace decenas de miles de años». El hombre así modificado llevaría en sí una potencia intelectual nacida de sus propios artificios. El nuevo imaginario corporal da forma a las representaciones de la enfermedad, que adquiere una significación que va más allá de la pura información fisiológica, fundada en la fe en la medicina (la esperanza se transforma en una perspectiva de vida continuamente alargada) y en la creencia en la magia de los remedios nacidos de la revolución farmacéutica. En estos dos terrenos, la imaginación contemporánea concede su más amplio crédito a la modernidad [47].

Esta introduce también al cuerpo en el juego del *parecer,* lo que no es nuevo. Los códigos sociales imponen un camuflaje de la identidad fisiológica, una forma de vestir y un ornamento de la naturaleza propia y de sus fallos. La silueta de la mujer —y la del hombre— ha sido conformada, en grados diversos, por las distintas culturas y las distintas pertenencias, produciendo diversos tipos de figuración individual. Este revestimiento de apariencias es, a la vez, corporal, vestimentario y estético, según las convenciones que rigen las manifestaciones de belleza y su adorno. En las sociedades modernas y consumistas, la constricción es tan fuerte como en las sociedades más marcadas por el pasado; se expresa de otra forma y se difunde con una mayor amplitud, mediante los media, que presentan las imágenes que definen las modas, las ofensivas publicitarias y la incitación a la imitación de las figuras dominantes. La línea corporal, el peso límite, se convierte, para algunos y para algunas en una obsesionante preocupación; los regímenes alimentarios se transforman en imperativos, las componentes de la dieta en entidades, y las prácticas del consumo de alimentos en rituales —como ocurre con los grupos de asistencia en la lucha contra el exceso de peso—. Los consejos prácticos para la conservación corporal, el maquillaje y el adorno, y las recetas para la conservación del vigor, componen

[47] Cfr. V. Scardigli, *op. cit.,* la sección: «La santé-marchandise: consommer la vie».

las secciones principales de las revistas especializadas. Incluso existen institutos paramédicos de reforma del cuerpo que estimulan la demanda, magnificando al hombre y a la mujer standard. Todo incita a conseguir la mejor representación personal, incluso en las más nimias circunstancias de la vida cotidiana. Es preciso tener el *look* (apariencia construida según el canon del momento) y presentar el rostro y la cara que sintoniza *(face building)*. El vestuario también influye, continúa siendo uno de los medios de demarcación social, para designar la ocupación, la condición, y la identificación con ciertos tipos. Materializa también las imágenes juvenil (los *jeans*), dinámica (la ropa deportiva) y competitiva (la vestimenta del «ejecutivo») que se asocian con una modernidad emprendedora. La máscara resultante del maquillaje, el peinado y la pose manifiestan igualmente las elecciones individuales. Se metamorfosean, modelando las imágenes de los personajes de los que se habla y de los héroes contemporáneos, transmitidos y seriados por los media; contribuyen a la multiplicación imitativa de figuras de precaria celebridad.

Las «tribus» de jóvenes utilizan al máximo el lenguaje de las apariencias y las dramatizaciones cotidianas mediante las que *muestran* sus opciones y evaluaciones de la sociedad. La cotidianidad se hace exótica, y las ideas se exhiben en una cultura donde la imagen prevalece sobre el argumento. Parecen traductores, si no autores, de una guía titulada *Los movimientos de la moda explicados a los padres*; proponen claves de lectura y hacen un inventario de los signos de identificación. Diversos tipos de población se manifiestan así —más de una treintena en París, sin contar los subgrupos[48]. Se reparten según las elecciones políticas, diversificándose la izquierda a partir de un modelo de «pana ancha», considerado arcaico, oponiendo la derecha las variedades del chic a los uniformes con insignias de sus extremistas y activistas. También se distinguen de una forma más existencial, exhibiendo otras profesiones de fe: los *Babas* (anticonformismo total, búsqueda de soluciones alternativas, fascinación por los modelos orientales), los *Minets* (el conformismo similar al americano), los *New-Wave* (desinterés político, triunfo individual,

[48] Algunos etnólogos y antropólogos estudian estas «poblaciones» y el lenguaje de las apariencias (M.-T. Duflos, M. Roné, etc.). Se han publicado testimonios que tienen una cualidad propiamente etnográfica —como en el ensayo de B. Couturier: *Une scène-jeunesse*.

conformismo vestimentario al uso y curiosidad por las nuevas técnicas) los *Rockers* (la moral de grupo, con un duro código, sus ritos, su jerarquía y sus marcas vestimentarias). Con los *Punks, el nihilismo provocador y agresivo se transforma en espectáculo* callejero; la burla se lleva a su grado extremo, se construye a partir de la fealdad, que se hace labor cotidiana, particularmente con el fin de conservar el cabello erizado y el tinte con todo su poder perturbador. La cara y la fachada contribuyen a las prácticas de una inversión social continua, a una revolución permanente de la sociedad y los valores tradicionales. El discurso de las apariencias desconcierta, sustituye progresivamente a las antiguas formas de discurso, aunque a veces sea calificado como pensamiento prefabricado asociado al tribalismo joven; indica un cambio de régimen expresivo bajo los efectos de la modernidad. Los productores de apariencias presentan esta transformación y la explotan. Las agencias publicitarias asocian la promoción de objetos y servicios a los nuevos *looks,* y aseguran así la promoción de las personas haciendo óptima su imagen pública según su empleo y las estrategias de éxito propias de éstos. En estos asuntos también se conjugan la técnica y la imaginación. Esta idea recibe una importante ilustración con el probador-video, verdadero espejo de siluetas que permite verse sobre un espejo, vestido por sucesivas ropas, sin llevarlos efectivamente: el comprador es vestido a medida por imágenes que orientarán su elección; el buscador de desarraigo en el tiempo puede también vestirse ficticiamente con la ropa de la época en la que sueña haber vivido. Este dispositivo, llamado «Alice» en evocación de las magias de Lewis Carrol, crea la tienda sin stock y el museo del vestido imaginario, donde cualquiera, por simulación, proyecta sus fantasmas.

El trabajo de las apariencias puede ser subestimado, ya que depende en demasía de la versatilidad y futilidad de las modas. El escamoteo y la parodia afectan a las representaciones de la vida y de la muerte y adquieren con ello un mayor carácter de gravedad. Las técnicas se apoderan cada vez más de la vida humana; gobiernan ampliamente su reproducción; controlan, asisten y rectifican su desarrollo; gestionan su terminación. Introducen en las sociedades con mayor desarrollo médico una consciencia de protección vital, una expectativa de duración de la vida al menos conforme con la esperanza media. Contribuyen, como efecto

perverso, a reforzar la función de refugio de la enfermedad, que permite huir del mundo exterior, y trocar una casi muerte social por un abandono personal al sistema médico. Las apariencias hacen más confuso el conocimiento del desgaste, del envejecimiento en tanto que proceso natural; en último término, el hombre moderno, como los reyes divinos tradicionales, se sitúa imaginariamente lejos del alcance de la muerte normal, pareciéndolo defender la ruptura de su vida de circunstancias que le son externas y que anulan la salvaguarda tecnomédica de la que se beneficia: la epidemia bajo sus nuevas formas, mal identificadas [49], el accidente, el acontecimiento actual (las violencias) o temido (la guerra de destrucción masiva). Las obras de ciencia ficción dan a la vejez una figura ambivalente; tan pronto la prohíben o la suspenden fijando el tiempo, como la eliminan mediante procedimientos de conservación de la juventud. Las técnicas de la medicina y la cirugía estética intentan producir este último efecto, buscan el borramiento de las huellas del tiempo, ilusionan sobre posibilidades de la era del remodelado. La inventividad mercantil puede llevar muy lejos un juego hasta entonces considerado irrisorio. En Estados Unidos, una moda popularizó la imitación del nacimiento y la paternidad para los adultos. Se utilizaban muñecas confeccionadas a semejanza de sus «padres», que «nacían en clínica», recibían un certificado de nacimiento y se beneficiaban del mismo tratamiento que un niño de verdad. El conjunto de la *nursery* americana ha acogido a estos *little people*, mezclando la parodia con la realidad. La misma muerte se encuentra atrapada por las apariencias, o rechazada por las vanas esperanzas que sustituyen por la vida recuperable la vida del más allá prometida por la fe y por el imaginario religioso. Sus puestas en escena, efectuadas en las casas funerarias, proporcionan al difunto la máscara de la vida; dan lugar a una breve ilusión que esconde la realidad de la muerte y de la descomposición. En Nueva York se criogenizan algunos cadáveres de ricos que esperan en un frigorífico el incierto día de la resurrección científica de sus cuerpos. La ficción novelesca se anticipa aún más, e imagina la posibilidad de poner a los vivos en estado criónico, dándoles así la capacidad

[49] Sobre la temática de la epidemia, ver, «L'épidémie», *Traverses*/32, septiembre de 1984. Los contagios con causa no identificada, la explicación vulgarizada mediante «el virus», etc., sirven para expresar esa muerte que viene de fuera y oculta la degradación física.

de gestionar su capital vital. Se hacen así libres de utilizarlo a su aire, y de suspender el empleo para después renacer; se da así la posibilidad de obtener años suplementarios de vida, a medida en que el progreso médico retrasa poco a poco el momento de la degradación corporal [50]. La modernidad contemporánea trampea la muerte; hace recular eficazmente la amenaza; la oculta —mientras en el pasado un asunto público, un momento de la vida colectiva— mediante el aislamiento en unidades de enfermos terminales, por la reducción del rito funerario a una simple formalidad y el alejamiento de las grandes necrópolis urbanas; la trata casi de forma indecente, mientras exaltan el movimiento y la juventud. La borra también, con el fin de negar todo lo que porta en sí misma de mortífero y destructor; tiende a reducirla al estado de imágenes llegadas de lejos, de países desolados donde el horror golpea masivamente. Recibe el suicidio como un desafío opuesto a todas sus promesas, como un recuerdo dramatizado y casi escandaloso de la constante presencia de la precariedad en el hombre [51]. En un grado de burla extrema, la muerte del otro se reduce al estado de envite; el azar (como la ruleta) sustituye al destino, repartiendo ganancias y pérdidas. En Las Vegas, donde todo se traduce al lenguaje de la apuesta, funcionó oficiosamente durante un tiempo un «casino de la muerte» en el *Sunrise Hospital*: se jugaban cientos de dólares sobre el momento en que los enfermos morirían [52].

El hombre moderno establece una relación fluctuante con todo lo que constituye su personalidad y su identidad, que determina sus elecciones y sus conductas. Se descubre más libre con respecto a las constricciones impuestas a las generaciones anteriores: el control de las iglesias, el peso de la moral y la opinión pública, la censura familiar, los modelos sociales validados tradicionalmente, y los dogmas de diverso tipo; tiende a la incredulidad generalizada, que yo he calificado de agnosticismo banal y que se transforma en desengaño cuando las estructuras sociales se degradan. Debe imaginar, innovar, arriesgarse en las experi-

[50] L.-V. Thomas, *op. cit.*, pp. 98-99.

[51] El tema de la autodestrucción, variación del tema orden/desorden, llama la atención; ver, por ejemplo, una defensa de la destrucción en el ensayo de H.-P. Jeudy, *Parodies de l'auto-destruction*, Méridiens, París, 1985.

[52] Recogido por P. Virilio en su bello ensayo: *Esthétique de la disparition*, Balland, París, 1980, p. 23.

mentaciones individuales, que competen a su actividad, a su vida cotidiana, a su gestión corporal o a sus emociones. Practica de la manera más habitual el recurso a las terapias mentales, sólo o en grupo, y adquiere una curiosidad de sí mismo que viene suscitada por la vulgarización de las psicologías. Puede creerse en camino de alcanzar un mayor dominio de sí mismo, o mayor capacidad para reducir las incertidumbres que contrarían la formación de su identidad. No por esto deja de ser objeto de insidiosas manipulaciones. Todo un entorno solicita y orienta sus decisiones, incluso las más nimias; se ve asediado por imágenes visuales y sonoras, mensajes, objetos multiplicados y constituidos en sistemas de signos, y modelos provocadores de imitación. No es únicamente el consumidor el que se ve influenciado, sino también el ciudadano, por efecto de la teatrocracia. Esta incitación es tanto más activa cuanto que el hombre contemporáneo es mayoritariamente el de las grandes aglomeraciones, donde la difusión imitativa se intensifica, el de las muchedumbres y masas generadoras de unificación precaria y sumisión emocional. La tensión establecida entre el plus de dominio potencial y el plus de manipulación sufrida se convierte, a un cierto grado de intensidad, en uno de los factores del hundimiento moral (la depresión), de la huida-renuncia (el nuevo nomadismo) o del repliegue (la retirada nostálgica). La imaginación individual se encuentra enfrentada con dos tentaciones contrarias: la pasividad nutrir por las prolijas imágenes de la modernidad; y la reactividad continua: que le empuja a a intentar reavivar la sociedad —haciéndola constantemente distinta— y restituirle una intensidad cotidiana, al precio de la indiferencia frente a la crisis de los grandes dispositivos sociales.

Juegos y engranajes de lo imaginario

La modernidad es el movimiento más la incertidumbre. La imaginación es puesta en marcha por uno o por otra, perdiendo una parte de lo que la fundaba para un ciclo largo. Las investigaciones dedicadas a las variaciones de estilos de vida en la sociedad francesa, en el curso de los tres últimos decenios, revelan un desgaste rápido de las imágenes, los valores y las emociones que les están asociados. Las de anteguerra desaparecen a comien-

zos de los años sesenta. Las nuevas son las de la modernidad conquistadora (de éxito), aventurera (de la mayor abertura al mundo), consumidora (de la multiplicación de cosas y necesidades). El cambio de poder ocurrido en 1958 entrañó, al mismo tiempo que una modificación de las relaciones establecidas con el exterior, una aceleración de la economía que estimuló el progreso de las técnicas y del consumismo, una transformación del espacio político que dejó un amplio espacio a los técnicos. Es el tiempo también de las ideologías. El estructuralismo trivializado tuvo ese uso; no podía haber mejor hallazgo para los gestionarios impacientes por instaurar el reino de la tecnología y del gobierno teocrático de las relaciones sociales. El monstruo anunciado por los críticos fue entonces el Cibernántropo, y el marxismo mismo se estructuralizó con vistas a combatir en el mismo terreno. Los acontecimientos del verano de 1968 trastornaron el panorama político, social y sobre todo el cultural. La imaginación, el deseo, la liberación completa del individuo debían rendir todo lo posible y de inmediato. Aquel impulso, venido de las profundidades de lo social, aquel cuestionamiento global, dramatizado y festivo, aquella reivindicación infinita traída por la imaginación y la utopía, aquella creatividad cultural continua que daba la ilusión de conquistarlo todo de inmediato, recuperaron la tradición de las insurrecciones súbitas, reveladoras de turbulencias subterráneas contenidas durante mucho tiempo, pero sin un porvenir político próximo. El acontecimiento sirvió para desempolvar la economía y la sociedad francesas, y provocó una ruptura a partir de la cual la modernidad encontró un terreno más libre, y las costumbres la ocasión de su revolución [53]. El fin de los años setenta, tras la irrupción de la crisis mundial, anunció un nuevo cambio de régimen social y del imaginario que lo sostiene. Es el comienzo del repliegue, el retorno a los nichos de la vida cotidiana, el desengaño, la valorización del instante. Se pide a otras imágenes contribuir a la función de compensación: las nuevas religiosidades y una especie de paganismo cotidiano, el consumo de productos culturales renovados rápidamente, el viaje y la errancia, el redescubrimiento, parcialmente mitificado, de la naturaleza, que

[53] En mi biografía intelectual, he tratado del conjunto de estas transformaciones a partir de mi propia existencia: cfr. G. Balandier, *Histoire d'Autres*, Stock, París, 1977.

engendra una mitoecología. En los Estados Unidos, productores de una modernidad que sirve de referencia a millones de personas repartidas en sociedades muy contrastadas, todo bulle aún más rápidamente. Las fases se suceden anulándose, produciendo sorprendentes retornos. En dos decenios se ha pasado de la revuelta juvenil, las protestas, la liberación sexual y las audacias californianas al orden moral reavivado y el duro liberalismo económico de hoy. En el intervalo, la depresión. Una investigación sistemática mostró que un americano de cada dos evalúa todas las cosas según la categoría de degradación —del medio, de la economía, de las condiciones de vida, de las instituciones, de la política y, sobre todo, de las costumbres—; sólo uno de cada diez apostaba por un porvenir más próspero[54]. La salida de los años sesenta parece haberse consumado, los valores que se habían hundido resurgen (los del éxito individual y nacional), las religiones vuelven a encontrar fieles, la castidad aparece de nuevo y la imaginación técnica —de las márgenes del Silicon Valley en el cielo de la «guerra de las galaxias»— ocupa el lugar de lo extraordinario. Los imaginarios activos durante todo el período se derrumban, se mezclan, se combinan como imágenes del kaleidoscopio.

Las sociedades de la modernidad activada llevan en sí mismas el contraste, la contradicción, la confusión resultante de los cambios acumulados cada vez menos controlados, así como de los movimientos que afectan a las profundidades de lo social. Incrementan en proporciones hasta ahora desconocidas (e inimaginables) la capacidad de saber, de inventar, de hacer y de producir, pero su propio dominio parece escapárseles. Engendran una demanda cada día mayor, ya que sus actuaciones llevan cada vez más lejos de las fronteras de lo imposible, pero no pueden responder por entero y para todos a las abundantes espectativas que surgen generalmente en estado difuso y que son incompatibles en gran parte. Son por naturaleza expansivas, pero en detrimento de numerosas sociedades que su poder permite someter a su dominio y a su empuje, a riesgo de mutuos y nefastos enfrentamientos competitivos, al precio de insolubles contradicciones entre las fuerzas conquistadoras del futuro y las fuerzas que reivindican

[54] A. Campbell, *et al.*, *The Quality of American Life*, Russel Sage Foundation, Nueva York, 1978.

del presente. Estas oponen al imperativo del movimiento científico y técnico, de la empresa y la producción, la exigencia de otro modo de reparto, en el interior de la sociedad y en las relaciones con las sociedades sometidas a la ley del intercambio desigual. Frenan los avances que acentúan las discriminaciones entre los que están en la modernidad y los que no pueden ocupar más que su periferia.

La modernidad contemporánea, en lo que hace a lo imaginario, funciona según un principio de divergencia manifiesto en múltiples ocasiones. Por un lado la empobrece progresivamente, estableciendo el dominio de la abstracción y el instrumento, haciendo de ciencias y técnicas y de todo lo que es operatorio el meollo de las formaciones sociales y culturales. Por otra, la enriquece, proveyéndola constantemente de imágenes y de mensajes, de múltiples provocadores de emoción, de dramatizaciones sociales que conforman al hombre de la calle, el actor económico y el súbdito. La tesis de la sociedad dual esquematiza al relacionar el reparto económico y social con la capacidad/incapacidad de dirigir los instrumentos y los lenguajes de las nuevas técnicas, de detentar las iniciativas que dan acceso al porvenir. Con el mismo riesgo simplificador, sería posible identificar un imaginario igualmente dual, generador de un corte trazado entre los que lo activan y los que reciben solamente los efectos bajo la forma de apariencias, de simulaciones y juegos destinados a divertir —en el sentido etimológico del término—. Y sin embargo, el imaginario sigue siendo un engranaje decisivo, ya que dirige una vida colectiva cada vez más regida por nuevas imágenes; contribuye al desarrollo de la racionalidad, es una de sus fuentes, corrige y compensa sus insuficiencias. La ciencia se abre a la ficción, también a la técnica, y a un arte de vanguardia que podría ser simbolizado por las máquinas inútiles que Duchamp y Tanguy concibieron. La organización y la burocracia se mantienen por medio de ritos ahora informatizados; la prospectiva y la futurología intentan ser las ciencias adivinatorias de la era electrónica. La imaginación producida con fines manipulatorios es la más activa, aunque cuestionada y atacada por las disidencias, los rechazos o la esperanza de una sociedad totalmente diferente, aún desconocida. Los grandes poderes sociales no se dejan despojar de este instrumento —las imágenes conectadas con las ideologías— que ayuda a su establecimiento, a su mantenimiento

o a su reforzamiento. Detentan una creciente capacidad de incitar al hombre desorientado o solitario al repliegue sobre la vida privada, a la pequeña fuga imaginaria que no les amenaza, a la simulación sin peligro para ellos mismos. El aislamiento aceptado, he ahí la trampa. La modernidad sin cesar móvil apela a un activismo correlativo y ofensivo, aunque cada uno adquiera esta certidumbre, ahora traspuesta y desplazada en el tiempo, como explicó el poeta Rilke: «Lo que nos ocurre posee tal ventaja sobre lo que pensamos, sobre nuestras intenciones, que jamás conseguimos unirlos y conocer su verdadera apariencia».

No existe conclusión posible; toda conclusión es un límite, Y este libro de exploración abre pistas a seguir, levanta cartografías inconclusas; querría ser provocador de nuevas avanzadas. A lo largo de nuestros recorridos, una figura ha impuesto su frecuente presencia: el tiempo. La sabiduría de las tradiciones lo constituye en dueño de todas las cosas, especialmente de los hombres, que no cesan de querer engañarlo, descubriéndose a menudo como víctimas de sus propios ardides. Las mitologías le hacen un lugar, dándole diversas formas, entre otras las de devorador. El simbolismo y la memoria lo detienen, los ritos intentan aplacarlo, pero la conciencia de la historia revela su marcha inexorable hacia un término, desconocido o ausente. No existe una sola sociedad que pueda ser llamada inmóvil, que se reproduzca de manera idéntica o como un movimiento perpetuo a la inversa. Por todas partes el hombre se enfrenta con el tiempo; lo esconde y lo convierte en una dimensión oculta de lo social; lo busca como aliado; prospecta el devenir con el fin de dirigir mejor el presente. La tentación del tiempo detenido y el temor del tiempo en movimiento son similares a las que se manifiestan con respecto del orden y del desorden; es un mismo desafío con riesgos similares: el exceso de orden y la inmovilidad del tiempo son portadores de muerte; el exceso de desorden y agitación temporales generan degradación, y luego caos.

El poder (siempre) y la modernidad (ahora) afrontan estos dos obstáculos. Gobernar es inscribirse en un movimiento histórico, recibir la carga de una continuidad, gestionar el presente sin reducir las posibilidades futuras. También es hacer del tiempo uno de los agentes de la acción política, pero éste es a menudo poco dócil y es capaz de convertirse en amo de los acontecimientos. En las sociedades tradicionales se reconoce por sus efectos, se le interroga con el fin de adivinar las formas futuras, se estima indisociable de toda vida con la condición de saber cómo

contenerlo. La institución política aparece claramente bajo el aspecto de una máquina de tratar el tiempo de los hombres y el de una naturaleza, de la que no están todavía muy separados. Esta relación no funda solamente el poder, sino que permite asimilar el tiempo humano a la larga duración del mundo material y de sus fuerzas renovables. Algunos dispositivos sirven también para escotomizar la temporalidad, para ocultar su acción. Las sociedades tradicionales no separan el presente del pasado, que es siempre actualizable y actualizado, ya que legitima y valida todas las empresas; es la ley de los antepasados o de los fundadores. El mismo soberano tiene el poder del tiempo de los comienzos, es escamoteado en tanto que ser mortal para no manifestar ya sino una existencia ficticia impuesta por su cargo, que no se somete a las leyes del desgaste y de la desaparición. Los grandes rituales periódicos confirman la regularidad del curso de las cosas, contribuyen a la expulsión de los males y de los desórdenes y, sobre todo, al mantenimiento del poder, ya que lo revitalizan. El poder busca siempre inscribirse en el tiempo y no solamente en el seno de los universos tradicionales; en este caso, funciona por otros medios. Quiere *hacer* historia, moldearla imponiéndole una marca indeleble. Se hace perenne por medio de obras, particularmente las que, monumentales o de otro tipo, escapan a la precariedad y dan una parte de su materialidad a la memoria colectiva. No se limita a la gestión de los asuntos, menos aún cuando el gobierno moderno está obligado a una lucha constante y dura con el tiempo. Se ve limitado por los plazos económicos y políticos y la abundancia de acontecimientos lo llama y puede reducirlo a hacer la política del momento. El efecto de las coyunturas, que cambian rápidamente, lo conducen a poner el tiempo de su lado, a recurrir a estrategias que convierte las debilidades en fuerzas. La incertidumbre aparece en el momento de las decisiones mayores, abriendo así un período de tiempo muerto para sus adversarios. Obra por sorpresa, cerrando en el momento el tiempo de las reacciones y de las oposiciones legales; ilusiona simulando dar solución a problemas en cierto modo abandonados al futuro. Más allá de los cálculos y de las negociaciones oportunistas con la duración política, el poder moderno hace frente a la prueba que sigue siendo la justificación de ser de todo poder: gobernar el cambio limitando su coste social reconocido. Hay menos posibi-

lidades que antes, aunque el dominio del tiempo siga siendo el test que consigue para los sujetos su aceptación o recusación. Lo que debilita o hace fracasar a los gobernantes es la desafortunada relación con su tiempo.

La modernidad, en todos sus lugares, abre las canteras donde trabaja el presente, aunque existe una gran ignorancia de las orientaciones que rigen la obra en curso. El futuro se impone con más constricciones, si no con más claridad; las empresas prospectivas tienen como objetivo aclarar esta presencia, que se puede denominar anticipada. El pasado permanece, sin embargo, inscrito en las múltiples memorias —materiales, culturales, mentales—, que lo guardan en conserva, que lo hacen disponible y programable según las circunstancias, incluidas las de carácter político. Mantiene una continuidad bajo la superficie de lo coyuntural, de los movimientos y rupturas que hacen percibir una aceleración, una aparición de la velocidad en todos los asuntos humanos. Es la parte escondida del tiempo, la que ha sido almacenada y recibida, y ocupa en relación con el presente un lugar comparable al del inconsciente individual en relación con el consciente. Pero la modernidad engendra una confusión de las temporalidades; las multiplica, las fragmenta, las contrae, poniéndolas así en estado de «crásis» o imbricación conflictiva. En su mismo impulso, las derriba, haciendo más manifiestas la proliferación del acontecimiento, la importancia de lo inmediato, la invasión de lo efímero; el tiempo pierde su evidencia y el individuo descubre el sentimiento de estar en situación de atemporalidad. Todo se hace más confuso. Un cierto dominio del tiempo debido al avance de los sabedores y las técnicas se acompaña de la presencia de temporalidades difícilmente representables (en lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande), de una pérdida parcial de los referentes temporales simples, de una experiencia personal en la que la duración se fragmenta y el recorrido de la vida se ve jalonado de incertidumbres. La relación individual con la modernidad se revela ante todo bajo el aspecto de una relación con el tiempo, para liberarlo o transfigurarlo (por la intensidad del vivir más), para abolirlo ilusoriamente, desplazándolo con la ayuda de la imaginación retrospectiva o anticipativa, para rechazarlo cambiando radicalmente la manera de vivir; o tomándolo tal como es, para utilizarlo mejor y hacerlo agente del triunfo o del poder. La ciencia ficción se ha instituido en manipuladora del

tiempo: ilustra las paradojas, lo despoja de su capacidad imparable de dominar a los hombres, lo para, lo hace reversible, lo asimila a espacios donde se cumplen viajes imaginarios, provocadores de evasiones totales o de comparaciones críticas; asocia (a menudo) su dominio con la detentación de poder. El tiempo de la modernidad lleva inevitablemente al poder, multiplica sus experiencias mediante la irrupción de lo nuevo y lo inédito, reduce la capacidad de aprehensión de una realidad que se ha hecho fluctuante, vuelve más confusa la visión del porvenir, haciendo aparecer posibilidades aleatorias y factores de indecibilidad. En el vacío de la duda se contraponen el tiempo explosivo de los destructores (de los terrorismos autoproclamados como salvadores) y el tiempo transformista de los reformadores (de los gerentes pragmáticos del cambio).

La modernidad es una aventura, un avance hacia espacios sociales y culturales en gran parte desconocidos, una progresión en un momento de rupturas, tensiones y mutaciones. Es preciso aprender a convertirse en los exploradores de este tiempo, con el fin de no someterse totalmente y consentir una impotencia que reemplazaría el poder por el azar. El desvío antropológico pone una experiencia y un conocimiento al servicio de este aprendizaje. Puede contribuir a la orientación del recorrido, de ese viaje que tiene una función iniciática, puesto que obliga a transformarse a medida que se descubren los ámbitos de la gran transformación.